



ما بعد الليبرالية

دراسات فى الفكر السياسى

تأليف : چون جراى

ترجمة : أحمد محمود

مراجعة وتقديم : حسن نافعة

998

ما بعد

الليبرالية

يستمد كتاب ما بعد الليبرالية أهميته من أمرين، الأول: شخصية مؤلفه، هذا الكتاب هو أستاذ الفكر الأوروبى فى مدرسة لندن للاقتصاد، وكان قبل ذلك أستاذا للسياسة وزميلا فى الكلية اليومية فى جامعة أكسفورد البريطانية الشهيرة. ولا يعد چون جراى مجرد أكاديمى بارز وواحد من كبار المتخصصين فى الفكر الأوروبى الحديث والمعاصر، ولكنه يعتبر فى نظر الكثيرين واحداً من كبار الفلاسفة والمنظرين المعاصرين للسياسة.

أما موضوع الكتاب فتنبع أهميته من ارتباطه المباشر والوثيق بالجدل الدائر حول مستقبل الأفكار والنظم السياسية خاصة بعد سقوط وانهيار المعسكر الاشتراكى، ثم الاتحاد السوفييتى ذاته. فبينما رأى البعض فى هذا السقوط دلالة وبرهانا على أن الليبرالية والحداثة بمفهومها الغربى والتقليدى فى طريقهما إلى الانتصار النهائى والكامل، رأى آخرون أن التحولات السياسية الكبرى فى التاريخ البشرى لا يمكن أن تعالج بمثل هذه الخفة والبساطة، وأن سقوط الاتحاد السوفييتى ليس سوى تجسيد لمجموعة من التناقضات عبرت عنها مرحلة معينة من مراحل التطور الإنسانى سوف تتلوها بالضرورة مراحل أخرى تنطوى على تناقضات جديدة.

وانطلاقا من هذه الرؤية يمكن اعتبار هذا الكتاب إسهاما بشكل أو بآخر فى هذا الجدل، وفصلا مهما من فصوله.

المشروع القومى للترجمة

ما بعد الليبرالية

دراسات فى الفكر السياسى

تأليف

چون جراى

ترجمة

أحمد محمود

مراجعة

حسن نافعة



٢٠٠٥

المشروع القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ٩٩٨
- ما بعد الليبرالية (دراسات فى الفكر السياسى)
- چون جراى
- أحمد محمود
- حسن نافعة
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب:

Post-Liberalism
By
John Gray

شارع الجبلاية بالأوبرا -الجزيرة -القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤
EL Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo
TEL: 7352396 Fax: 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة.

المحتويات

تقديم المراجع

يستمد كتاب "ما بعد الليبرالية" أهميته من أمرين: الأول شخصية مؤلفه. والثانى موضوعه. فجون جراى مؤلف هذا الكتاب، هو أستاذ الفكر الأوروبى فى مدرسة لندن للاقتصاد، وكان قبل ذلك أستاذا للسياسة وزميلا فى الكلية اليسوعية فى جامعة أكسفورد البريطانية الشهيرة. ولا يعد چون جراى مجرد أكاديمى بارز وواحد من كبار المتخصصين فى الفكر الأوروبى الحديث والمعاصر، ولكنه يعتبر، فى نظر كثيرين، واحدا من كبار الفلاسفة والمنظرين السياسيين المعاصرين. ويتميز هذا الأستاذ المرموق بسمتين رئيسيتين: الأولى يقظة عقلية تمنحه قدرة فذة على التقاط واستيعاب درجات الظلال والألوان كافة التى تعجُّ بها أطياف الفكر السياسى، على اختلاف أشكالها، وعلى تصنيف وترتيب هذه الظلال والألوان بطريقة تبرز أهم ما يجمع بينها من قواسم مشتركة، وكذلك أهم ما يفرق بينها من خلافات. والثانية: حس نقدى مرهف حوله إلى متمرد فكرى عنيد، غير مستعد للاستسلام للمقولات الرائجة أو للصور والمدركات والمفاهيم النمطية الجاهزة، مهما بلغت شدة البريق فى مظهرها، ومهما وصلت درجة قابليتها للتسويق والانتشار. ولهذا يبدو چون جراى عصيا على الاستيعاب أو الثبات فى قوالب فكرية جامدة. كما تبدو أعماله وكأنها محاولات لا تنقطع لفض الأغلفة الخارجية، وفحص جوهر البضاعة المعروضة فى سوق الفكر بتروٍّ وتأمل وهدوء، بعيدا عن تأثير الدعاية البراقة وفنون التسويق الخادعة.

أما موضوع الكتاب فتنبع أهميته من ارتباطه المباشر والوثيق بالجدل الدائر حول مستقبل الأفكار والنظم السياسية، خاصة بعد سقوط وانهيار المعسكر الاشتراكى ثم الاتحاد السوفييتى ذاته. فبينما رأى البعض فى هذا السقوط دلالة وبرهانا على أن الليبرالية والحداثة بمفهومهما الغربى التقليدى، فى طريقهما إلى الانتصار النهائى والكامل، وهو الاتجاه الذى تبناه فوكوياما وأصبح أشهر من

عبّروا عنه خاصة فى أطروحته الذائعة الصيت عن "نهاية التاريخ"، رأى آخرون أن التحولات السياسية الكبرى فى التاريخ البشرى لا يمكن أن تعالج بمثل هذه الخفة والبساطة، وأن سقوط الاتحاد السوفييتى ليس سوى تجسيد لمجموعة من التناقضات عبرت عنها مرحلة معينة من مراحل التطور الإنسانى، سوف تتلوها بالضرورة مراحل أخرى تنطوى على تناقضات جديدة يتعين تشخيصها وتحليلها بقدر أكبر من الجدية والعمق، إذا ما أردنا أن نبحث عن فكر سياسى جديد وعن نظم سياسية أكثر قدرة على التعبير عن آمال البشر وطموحاتهم فى تلك المرحلة الخاصة جدا من مراحل التطور البشرى. وانطلاقا من هذه الرؤية يمكن اعتبار كتاب "ما بعد الليبرالية.." إسهاما، بشكل أو بأخر، فى هذا الجدل، وفصلا مهما من فصوله.

وتعتبر قضية "الحرية" هى القضية المركزية التى استحوذت على فكر جون جراى فى بداية حياته الأكاديمية، ومنها حاول الولوج إلى تحديد دقيق لأبعاد المنظومة الفكرية الغربية المعروفة باسم "الليبرالية". ولذلك لم يكن غريبا أن يبدأ جون جراى إسهاماته الفكرية المعتبرة بكتاب عن "الحرية عند جون ستيوارت ميل" (١٩٨٣)، وأن يعقبه بكتاب آخر عن "الحرية عند هايك" (١٩٨٤)، ثم، بعد خمس سنوات، يسهم بكتاب ثالث عن "الحريات: مقالات فى الفلسفة السياسية" (١٩٨٩). وعلى الرغم من أن كتاب "ما بعد الليبرالية: دراسات فى الفكر السياسي"، الذى نقدم له اليوم، يعد امتدادا مباشرا لكتابه السابق عن الحريات وجزءًا مكملا له، فإنه يعد فى الوقت نفسه نهاية لمرحلة من مراحل التطور الفكرى لجون جراى وبداية لمرحلة جديدة؛ فقبل كتاب "الحريات" كان جون جراى يبدو محسوبا على التيار اليمينى المحافظ إلى درجة أن مارجريت تاتشر، رئيسة الوزراء البريطانية السابقة، كانت تعتبره واحدا من المنظرين السياسيين الرئيسيين للتيار الذى تقوده فى بريطانيا. لكنه ما إن انتهى من كتابه "ما بعد الليبرالية" حتى بدا واضحا أن قناعات جون جراى قد تغيرت، وأنه لم يعد مطمئنا تمام الاطمئنان إلى كفاية الأطروحة الليبرالية والحداثية برمتها، سواء فى صورتها وتفسيراتها الكلاسيكية التقليدية

أو فى صورتها وتفسيراتها المحافظة المستحدثة، وأن هذه الأطروحة باتت فى أمسّ الحاجة إلى مراجعة وإلى إعادة نظر شاملين، كما أن الحلول المطروحة من جانب المحافظين الجدد أو من الاشتراكيين الديمقراطيين لم تعد ملائمة، وهذا هو ما عكف عليه چون جراى فى المرحلة اللاحقة على ظهور كتابه "ما بعد الليبرالية".

فخلال الفترة الممتدة من عام ١٩٩٣، وهو تاريخ نشر الطبعة الأولى من كتابه هذا، وحتى اليوم، قدم چون جراى إسهامات فكرية عديدة اتسمت بمسحة يسارية ذات نزعة إنسانية تبدو أقرب إلى الأطروحات الفوضوية منها إلى البنيوية. ويمكن تقسيم هذه المرحلة إلى مرحلتين فرعيتين: الأولى تمتد حتى عام ١٩٩٨، وفيها يستكمل چون جراى بحثه فى تناقضات الفكر الليبرالى ويلقى الضوء على القضايا المسكوت عنها فيه. أما الثانية فتمتد حتى اليوم، وفيها وجّه چون جراى سهامه النقدية بعنف شديد إلى العولمة والأسواق الحرة، وإلى كل المحاولات الرامية إلى تنميط العالم.

والواقع أن هذا النقد لأسس الفلسفة الليبرالية ذاتها قاده إلى مراجعة مفهوم وفكرة "التقدم" ذاتها، إلى درجة يبدو فيها حاليا من أصلب المدافعين عن "الخصوصيات الثقافية"، ولكن من منظور وبمنهج مختلف بالطبع عن منهج الأصوليين، الدينيين منهم والعلمانيين على السواء. من هنا بدأ اهتمام چون جراى بدراسة العلاقة بين السياسة والثقافة، فقدم فى عام ١٩٩٥ إسهاما عن "اليقظة التنويرية" ناقش فى سياقه قضية الخصوصية الثقافية، وفى عام ١٩٩٦ نشر دراسة مفصلة عن الإسهامات الفكرية لواحد من كبار المفكرين المهتمين بهذه القضية، هو "أشعيا برلين"، قبل أن يتجه بسهامه النقدية إلى حصن العولمة ذاته، متمثلا فى الرأسمالية المتوحشة. وهكذا شرع چون جراى فى تحطيم أسطورة التقدم ذاتها، ناهيك عن ارتباط هذا التقدم بفكرة اللحاق بركب العولمة التى بدأ تصويرها وكأنها الأمل الوحيد فى إنقاذ البشرية مما هى فيه من تخلف، وهى الأسطورة التى كانت قد راجت كثيرا فى ذلك الوقت. ففى عام ١٩٩٨ نشر دراستين: إحداهما حول

"أوهام الرأسمالية الكونية". والثانية حول "النهايات المرة للأسواق الحرة". أما الأعوام الممتدة من ٢٠٠١ إلى ٢٠٠٤، فقد كرسها چون جراى لنشر العديد من الدراسات التى طور فيها مقولاته السابقة أو علق فيها على الأحداث السياسية الجارية. ومن أهم هذه الدراسات "البدع"، و"الكلاب الهائمة: أفكار حول البشر وحيوانات أخرى"، و"الفجر الكاذب ووهم الأسواق الحرة". وتحتوى هذه الدراسات على تأصيل ومعالجة فلسفية نقدية لكل الأفكار والمسلمات والمقولات الرائجة عن الأيديولوچيات والنظم والمفاهيم السياسية المختلفة، بما فى ذلك الأفكار المتعلقة بالحداثة والعولمة والأسواق الحرة. ولم يتردد چون جراى فى دراسته الأخيرة (٢٠٠٣) وعنوانها "القاعدة، ومعنى أن تكون حداثيا" فى الذهاب فى نقده للفكر الغربى بعيدا إلى حد التأكيد على أن الانتحاريين الذين هاجموا واشنطن ونيويورك فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ "لم يقوموا فقط بقتل آلاف المدنيين أو تحطيم برجى التجارة العالمية، لكنهم أسقطوا فى الوقت نفسه خرافة الغرب الحاكمة".

الكتاب الذى نقدمه للقارئ هنا ليس إذن أحدث ما كتب چون جراى، فقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب، كما سبقت الإشارة، عام ١٩٩٣، أى منذ أكثر من عشر سنوات. ومع ذلك ففى تقديرى أن هذا الكتاب بالذات يمكن النظر إليه باعتباره ممثلا جيدا لمجمل كتابات چون جراى ومفصحا عن محددات وأسس التكوين الفكرى والأكاديمى لهذا الفيلسوف المرموق. فبعض فصول هذا الكتاب كتب عام ١٩٨٣، وبعضها الآخر كتب عام ١٩٨٩، وبعضها الثالث كتب خلال الفترة ما بين عامى ١٩٩١ و١٩٩٣. ولأن كتبا كثيرة أخرى للمؤلف نفسه سبقت هذا الكتاب ولحقت به، فبوسع القارئ الخبير أن يتعرف منه ليس فقط على أهم ما توصل إليه چون جراى من خلاصات واستنتاجات فى كتاباته السابقة وإنما أيضا على الأسس والأسانيد النظرية والفلسفية التى تفسر تحولاته الفكرية اللاحقة. ومن الواضح أن هذا الكتاب موجه إلى القارئ المتخصص فى الفكر والفلسفة السياسية، وكتب بأسلوب يصعب على القارئ العادى استيعابه وهضمه. وبوسع القارئ الخبير أن يدرك على الفور، بصرف النظر عن مدى اتفاقه أو اختلافه مع

التوجهات السياسية للمؤلف أو مع ما توصل إليه من استنتاجات، أن هـذا الكتـاب ينطوى على مجموعة من المزايا يمكن تلخيصها على النحو التالى:

١- فى هذا الكتاب قراءة نقدية جديدة مبتكرة شديدة العمق لأعمال عدد كبير من المفكرين والفلاسفة السياسـيين الأوروبيـين، ومناقشـة جـادة لمقـولاتهم وافتراضاتهم وأطروحاتهم، وأيضا لما توصلوا إليه من استنتاجات. وإذا كان معظم هؤلاء المفكرين والفلاسفة من المعروفين تماما للقارئ المتخصـص، فإن بعضهم الآخر (مثل جورج سانتايانا على سبيل المثال)، لم تحظ أعمالـه بالشهرة ذاتها، وربما يتعرف عليهم القارئ لأول مرة من خلال هذا الكتاب. من هؤلاء المفكرين والفلاسفة: توماس هوبز، وجورج سـانتايانا، وهايـك، ومايكل أوكشوت، وجيمس بوكانان، وأشعيا برلين، وج.أ. كـوهن، وكـارل ماركس، وغيرهم. وهذه القراءة ليست مجرد قراءة نقديـة عاديـة، ولكنهـا قراءة نقدية مقارنة تستثير التأمل وتتحدى الفكر. وتظهر هذه القراءة منـاطق الاتفاق والاختلاف بين المفكرين والفلاسفة بطريقة تبدو غريبة فـى بعـض الأحيان. ومن هذه الزاوية لا يعتبر كتاب "ما بعد الليبرالية" مجـرد مصـدر لمعلومات جديدة يحصل عليها القارئ، ولكنه أداة لاستفزازه وتنشيطه فكريـا إلى أقصى درجة.

٢- فى هذا الكتاب أيضا قراءة نقدية جديدة ومتميزة للماركسية، وليس لمـاركس فقط، وهى قراءة يرتكز عليها چون جراى فى تحليله للأسباب التى أدت من وجهة نظره إلى سقوط وانهيار الاتحاد السوفييتى. ومن اللافـت للنظـر أن المؤلف حرص على أن ينشر فى هذا الكتاب بعض الفصول التى كتبت قبـل سقوط الاتحاد السوفييتى كما هى، على الرغم من أن الكتاب نفسه نشر بعـد سقوط الاتحاد السوفيتى رسميا بعامين على الأقل. ومن هذه الفصول علـى سبيل المثال وليس الحصر: الفصل السابع وعنوانه "نظام الخرائـب"، الـذى كتب عام ١٩٨٣، والفصل الثامن وعنوانه "وهم الجلاسنوست"، الذى كتـب عام ١٩٨٩، وغيرها من الفصول التى يثير فيها المؤلف العديد من القضـايا

المتعلقة بمستقبل النظام السوفييتي وعدد من النظم التي كانت تدور في فلكه. وعلى الرغم من أنه ليس هناك ما يشير إلى أن الأمور سارت بالضبط في الاتجاه الذي توقعه المؤلف أو تنبأ به، فإن ذلك لم يقلل مطلقا من عمق التحليل الوارد بالكتاب، ولا من أهمية الاستنتاجات التي توصل إليها المؤلف من خلال هذه القراءة. ولا جدال في أن هذه القراءة الخاصة والمتميزة للتجربة السوفييتية هي التي ساعدته، كما سنشير لاحقا، على استخلاص إحدى أطروحاته العامة المثيرة، والمتمثلة في أن حيوية المجتمع المدني هي التعبير الأمثل عن مستوى الديمقراطية، وفي أن غياب المجتمع المدني الفاعل، وليس التعددية أو الحرية (الليبرالية)، هو المأزق الحقيقي والعقبة الكأداء التي تقف في وجه قدرة النظم السياسية على الاستمرارية والتجدد.

٣- وأخيرا في هذا الكتاب تحليل شديد العمق أيضا لمعنى الليبرالية، وما قد تنطوي عليه من مفاهيم مرتبطة أو وثيقة الصلة بها مثل: الحرية، والقوة، والعدالة، والمشاركة، والمنفعة، والقوة، والمسئولية، وغيرها. وفيه أيضا محاولة للتمييز بين النزعة المحافظة والنزعة الفردية في سياق الفكر السياسي لليمين الجديد.

والواقع أنه يمكن القول إن كتاب "ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي" لمؤلفه چون جراي هو في حقيقته ثلاثة كتب أو ثلاث دراسات تبدو منفصلة ومرتبطة معا في آن. الدراسة الأولى تدور حول مقولات وافتراضات الفكر السياسي الليبرالي كما طرحها فلاسفة الفكر السياسي في أوروبا، على اختلاف مدارسهم ومشاربهم، وهي دراسة تستهدف بيان وتحليل ما يجمع هذه المدارس وما يفرق بينها. والدراسة الثانية تدور حول مقولات وافتراضات الفكر السياسي الشمولي كما طرحته الماركسية والشيوعية الأوروبية وتطبيقاتها السوفييتية، وهي دراسة تستهدف بيان وتحليل أسباب فشل وانهيار النظام السياسي السوفييتي. أما الدراسة الثالثة فتدور حول تأمل واقع الفكر السياسي المعاصر في ضوء ما حدث من تحولات، سواء في المعسكر الغربي (تصاعد ثقل النزعة

المحافظة) أو فى المعسكر الشرقى (انهيار النظام السوفييتى وتراجع الأيديولوچية الماركسية)، واستخلاص النتائج المترتبة على هذه التحولات فيما يتعلق بمستقبل الفكر والنظم السياسية فى العالم المعاصر.

وعلى الرغم من أنه يصعب تلخيص مضمون هذا الكتاب المهم أو التعليق عليه فى تقديم من هذا النوع، فإنه يمكن المجازفة بعرض بعض ما توصل إليه من نتائج، وذلك على النحو التالى:

١- عدم وجود اتفاق حول معنى الليبرالية؛ فبينما يرى البعض أن الحرية الشخصية هى جوهر الفكرة الليبرالية، يرى البعض الآخر أن المساواة هى جوهر هذه الفكرة. وبينما يرى البعض أن الليبرالية تقود إلى تعددية ثقافية، بل تستلزم وجودها، يرى البعض الآخر أن الليبرالية تقود بالضرورة إلى ثقافة مشتركة تقوم على الذاتية المستقلة أو الاستقلال الذاتى. وبينما يرى البعض أن صون الحقوق هو محور الفكرة الليبرالية ومحركها، وبالتالى فإن تنظيمها يتطلب إبرام عقد اجتماعى بين الحاكم والمحكومين، يرى البعض الآخر أن صون المنافع هو محور هذه الفكرة ومحركها، وبالتالى فإن تعدد المنافع وتعدد القيم المعبرة عنها هى أهم ما يميز الليبرالية. وتلك ليست خلافات بسيطة أو سطحية، ولكنها خلافات مركبة تمس جوهر وصميم الفكرة الليبرالية ذاتها. وبناء على ما تقدم يمكن استخلاص حقيقة عملية تقول بأنه لا توجد ليبرالية واحدة وإنما ليبراليات متعددة؛ فالقيم التى تنطوى عليها الليبرالية يمكن أن تتناقض مع بعضها البعض، كما يمكن أن تتناقض مع مفاهيم أوسع وأشمل، مثل مفهوم التماسك الاجتماعى.

٢- تعدد القيم وعدم تكافؤها إحدى الحقائق الأساسية التى تعكس جوهر الطبيعة الإنسانية. وحيث إنه ليس بوسع الليبرالية أو أى نظام ينتمى أو ينتسب إليها استيعاب وتأطير كل أنواع القيم المتعارف عليها، والدفاع عنها بنفس القوة والحماس والتوازن، فلا يمكن الادعاء بتفوق الليبرالية بالضرورة سواء باعتبارها أيديولوچية أو نظامًا سياسيا يرتكز على مقولاتها ومسلماتها، على

ما عداها من الأيديولوچيات والنظم السياسية الأخرى؛ فالتفوق مسألة نسبية مرهونة بالظروف والمعايير السائدة فى أى إطار مرجعى من حيث الزمان والمكان. وبناء علية يسقط الادعاء القائل بأن الليبرالية هى الشكل النهائى أو حتى الأرقى بالضرورة فى مجال التطور الإنسانى، ناهيك عن كونه الشكل النهائى (نهاية التاريخ). فهذا الادعاء ليس سوى نوع من الخرافة أو الأسطورة لا يقوم عليه دليل أو بينة.

٣- المجتمع المدنى هو جوهر الليبرالية أو كما يقول چون جراى هو "نواة الليبرالية الحية". ويُقصد بالمجتمع المدنى أمور عدة لكنها تصب جميعا فى وعاء واحد يشير إلى الجسد أو الكيان الاجتماعى القادر وحده على استيعاب وتقبل كل ما يحتوى عليه المجتمع من أشكال التنوع فى الرؤى، سياسية كانت أو دينية. ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار المجتمعات الشمولية مجتمعات غير ديمقراطية وغير قادرة على الاستمرار والازدهار، ليس لأنها سلطوية أو قمعية بالمعنى السياسى، ولكن لأنها نقيض المجتمع المدنى.

٤- تنطوى العولمة، بنزعتها الشرسة والعدوانية نحو توحيد الأسواق وتنميط القيم، على تهديد حقيقى لفكرة تنوع القيم وتعددها، وبالتالى تهدد قدرة المجتمعات المدنية فى الدول المختلفة على التطور والازدهار والإبداع، وهو أمر لا يتحقق إلا فى ظل الاستقلال. وفى هذا السياق تحديدا يمكن القول إن چون جراى يعد من المدافعين الأشداء عن الخصوصية الثقافية، لذلك لم يكن غريبا أن يختم چون جراى رؤيته عن "ما بعد الليبرالية" بهذه العبارة الموحية:

> "إن الالتزام بالحفاظ على المجتمع المدنى هو التزام بالمحافظة على الحضارة.. وحين ندافع عن المجتمع المدنى فإننا ندافع عن الأفضل فى ميراثنا الثقافى، وعن البديل الأفضل الذى يمكن أن يجسد، على نحو معقول، أمل البشرية فى الوقت الراهن".

بقيت كلمة أخيرة تتعلق بدورى بصفتى مراجع الترجمة التى أعدها الأستاذ أحمد محمود لهذا الكتاب، فقد أسعدنى حقا أن أقوم بهذه المهمة نظرا لما يتمتع به المترجم من سمعة طيبة جدا ناجمة عن خبرة هائلة فى هذا المجال، ولا شك فى أن الأستاذ أحمد محمود يعد واحدا من أفضل المترجمين لا فى مصر وحدها ولكن فى العالم العربى أيضا، ومن أكثرهم دقة وأمانة والتزاما بالنص. ولأن لكل مترجم أسلوبه وطريقته الخاصة والمميزة فى الكتابة، وهو أمر خبرته بحكم تجربتى السابقة فى الترجمة والتى أعرف بعضا من معاناتها، فقد أحسست أحيانا أن رغبة الأستاذ أحمد فى الالتزام الحرفى بالنص، المدفوع بواجب الدقة والأمانة، طغت فى بعض الأحيان على حريته فى التصرف، والتى قد تمليها أحيانا ضرورات نقل المعنى وتقريب الفهم. ولأننى أميل بطبعى إلى الجمل القصيرة والمباشرة، فقد حاولت التدخل فى البداية لإعادة تركيب بعض الجمل والعبارات، لكننى وجدت أن هذا قد يتجاوز حدود المراجع ويتعدى على عمل المترجم، لذلك ما لبثت أن عدلت عن هذا المنحى، وقصرت تدخلى بعد ذلك على التدقيق فى ترجمة بعض المصطلحات. ولا جدال فى أن الأستاذ أحمد محمود بذل جهدا خارقا وخلاقا لترجمة نص تصعب قراءته، حتى بلغته الأصلية، ومن ثم فقد وجب تقديم تحية خاصة له.

وإذ أشكر المجلس الأعلى للثقافة على هذه الثقة الغالية، أرجو أن أكون قد وفقت فى هذه المهمة الصعبة.

والله ولى التوفيق،

حسن نافعة

تمهيد

نشر كتاب "ما بعد الليبرالية: دراسات فى الفكر السياسى" لأول مرة عام ١٩٩٣ بغرض استكمال كتابى السابق وعنوانه: "ليبراليات: مقالات فى الفلسفة السياسية" Liberalisms: Essays in Political Philosophy (Routledge, 1989)، والذى درستُ فيه الصور الحديثة من الليبرالية الأصولية أو العقائدية التى قامت عليها المؤسسات الليبرالية، والتى ينظر إليها باعتبارها النظام الشرعى الوحيد للبشرية كافة، ووجدتُ أنها تنطوى جميعًا على عيوب يتعذر إصلاحها. وقد خلصت فى هذا الكتاب إلى أن الشكل الليبرالى لمشروع التنوير، وأعنى به مشروع تأسيس القيم الليبرالية على نحو يضفى عليها سلطة مقنعة عالميًا طبقًا لمقتضيات العقل، قد أفلس، وشككت فى وجود سمات إيجابية أو موحية لما يمكن أن يكون عليه خليفة المشروع الليبرالى. أما فى كتاب: "ما بعد الليبرالية" فقد حاولت تقديم بيان أكثر واقعية للنظرية التى قد تخلف الليبرالية. ومن الواضح أننى لا أدافع فى هذا الكتاب عن الممارسة الليبرالية باعتبارها تطبيقا أخلاقيا لسياسة كونية، بل بصفتها إرثًا تاريخيًا يلبى احتياجات البشر فى سياق الحداثة المتأخرة. وفى رؤيتى هذه لما بعد الليبرالية تأكيد نهائى على إخفاقات الفلسفة السياسية لليبرالية فى صورتها الأصولية، والتى لم تعد تستحق مجرد البكاء على أطلالها، حيث يتوافر لدينا كل ما نحتاجه من مؤسسات أساسية للمجتمع المدنى الليبرالى بعد أن راحت تنتشر بسرعة فى مختلف أرجاء العالم عقب انهيار الشيوعية. وقد انتهيت فى هذا الكتاب إلى أنه بات علينا الآن الانتقال إلى دراسة تفاصيل الإرث التاريخى للممارسة الليبرالية، دون أن نشغل أنفسنا كثيرا بأى من الصور الذهنية النظرية التى تقدمها النظرية الليبرالية، فها نحن قد دخلنا المرحلة المبكرة لعصر ما بعد الليبرالية.

والواقع أن علاقة الليبرالية بالرؤية التى كنت قد كونتها عن ما بعد الليبرالية، حين نُشر هذا الكتاب لأول مرة، كانت جدلية بشكل محسوس وتنطوى ضمنًا على نوع ما من المفارقة؛ فقد تم طُرح الموقف ما بعد الليبرالى على أنه

أكثر قدرة وكفاءة، مقارنة بأى نوع من الفلسفة السياسية الليبرالية ذات الطبيعة الحداثية المتأخرة، على معالجة المشكلات التى سعى الفكر الليبرالى إلى حلها فى بداية العصر الحديث، وهى مشكلات نجمت عن الحاجة إلى العثور على طريقة للتعايش بين أناس لهم نظرات كلية ورؤى قيَمية متباينة ولامتكافئة من الناحية العقلانية إلى درجة يستحيل معها تسوية ما بينهم من خلافات عن طريق أى نوع من التحكيم العقلانى. وقد دافعت فى هذا الموقف ما بعد الليبرالى الذى طرحته فى الطبعة الأولى من هذا الكتاب عن المؤسسات الليبرالية، لكونها مهيأة أفضل من غيرها للتأقلم مع الظروف الحياتية الحديثة، بينما رفضت الدعاوى التأسيسية التى قدمها أنصار مشروع التنوير المعاصرين باسم الممارسة الليبرالية. والواقع أن "النزعة المحافظة الليبرالية ما بعد الحديثة" التى أدافع عنها فى هذا الكتاب تشبه موقف ريتشارد رورتى Richard Rorty، والتى أعترف بأنه أوحى بها، فى محاولته الرامية لإعادة صياغة تاريخانية للنظرية الليبرالية تتم فيها المحافظة على سلطة المؤسسات الليبرالية شبه الكونية.

لقد درست تلك الرؤية ما بعد الليبرالية فى أعمالى التالية بقدر أكبر من التأني، ووجدت أنها لم تبلغ المستوى المطلوب؛ فقد بحثت فى كتاب "ما بعد اليمين الجديد: الأسواق والحكومة والبيئة المشتركة" Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment (Routledge, 1993)، تطبيقات النظرية القديمة على السياسة العامة خلال الفترة القصيرة التى هيمن فيها اليمين الجديد على العديد من الدول الغربية، وبالأخص بريطانيا والولايات المتحدة. وقد حاججت فى هذه الدراسة بأن "الأسس" الفكرية لسياسة اليمين الجديد لم تكن جوهرية فى المقام الأول، مبددا مع أول لمسة انتقادًا خطيرًا، رغم طابعه السريع الزوال، بأهمية الفكر السياسى لليمين الجديد، وذلك باعتباره عَرَضًا لأخطاء تسود النظرية الليبرالية بصورة أكثر عمومية. وتأسيسا على وجهة النظر المقدمة فى "ما وراء اليمين الجديد"، يمكن القول إن الدروس الأعمق التى نتعلمها من اليمين الجديد لا تتعلق بالأخطاء التى ينطوى عليها وضع العقائد الجوهرية لمؤسسات السوق أو بالحيل المتواضعة لتحقيق الأغراض الإنسانية،

وإنما تتعلق بما تشترك فيه ليبرالية نوزيك Nozick وهايك Hayek مـــع ليبراليـــة رولز Rawls ودووركن Dworkin. فالواقع أن استخدام شفرة لا تاريخية مجــردة لتصوير موضوع إنسانى، وإهمال الصلات الطائفية التى هى دومًا جزء لا يتجــزأ من الهويات الإنسانية، والمشروع المفرط والحرفى فى تقيــده بالقـــانون الخـــاص باشتقاق نسق من الحريات الأساسية للحقوق الجوهرية الذى يضع حدًا للممارســة السياسية فى كل مكان، هو الأمر الأكثر دلالة على فقر الفكر السياســى الحــديث. وينتهى "ما بعد اليمين الجديد" بإحياء الأمل فى إمكانية إعادة التأكيد على نوع مـــن النزعة المحافظة التقليدية يتم فيه فى أعمالى التالية تلك الاعتراف الكامل بالطـــابع المحلى وبخصوصية الهويات الإنسانية، ويجعل الموضوع الإنسانى جزءًا لا يتجزأ من أشكال الحياة العامة المختلفة.

أما فى كتاب: "أثر التنوير: السياسة والثقافة فى نهايـــة العصـــر الحــديث" Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age (Routledge, 1995)، فقد تحركت بمقولة "ما بعد الليبرالية" خطوة أخرى مؤكدا عدم وجود سبب يستدعى ضرورة أن يكون تبنى المؤسسات الليبرالية شرطا للتعايش كأفضل ما يكون بين من يؤمنون بتصورات وقيم تختلف اختلافًا لا متكافئًا؛ فالواقع أن الخليفة الحقيقى للمشروع الليبرالى هو التعددية، والتعددية هـــى الموقف الذى يؤكد انعكاس اختلاف أشكال الحياة بشكل مشروع فى العديــد مـــن المؤسسات والأنظمة، الليبرالية منها وغير الليبرالية. كما أن التعددية حـــل لتنـــوع القيم والرؤى اللامتكافئة، وتعد ملمحًا بارزًا إلى حد كبير من ملامح ما بعد الحداثة المبكرة. وهى تتخلى عن الطموحات الكلية الخاصة بمشروع التنـــوير وبالنظريـــة الليبرالية، وتؤكد شروط التعايش السلمى التى يجب التوصل إليها محليًا عن طريق الممارسة، التى لابد أن تختلف اختلافًا كبيرًا تبعًا للســياقات الثقافيـــة والتاريخيـــة، والتى قد تشمل فى بعض الأحيان فقط بناء المؤسســـات الليبراليـــة. ويعـــد الفكـــر السياسى المعاصر كله تقريبًا تنويعات على أفكار التنوير، بمـــا فـــى ذلـــك الفكـــر المحافظ الذى تخلى عن نزعته المتشككة على تصوير التنوير باعتباره خطوة على طريق الحضارة الكونية الواحدة. وبناء عليه فإن نقد مشروع التنـــوير الـــذى تـــم

طرحه فى كتاب "أثر التنوير" يعد نقدا للنزعة المحافظة، إلى جانب أمور أخـــرى. ويشير إلى أنه لم يعد هناك وجود فى معظم الدول الغربية للفضاء التاريخى الـــذى يمكن أن يظهر فيه شكل متماسك للممارسة السياسية المحافظة؛ وذلك بعد أن قضت عليه سياسات اليمين الجديد التى أدت إلى تسريع وتعميق قوى الحداثـــة المتـــأخرة كافة، التى أضعفت ارتباطها بالماضى. ولهذا السبب لا يمكن أن تكون هناك عودة إلى التراث باعتباره حلاً لعللنا. كما أن العودة إلى التراث غير ممكنة لسبب آخـــر هو اعتماد التنوير على تقاليد غربية أقدم بكثير - كالتراث الســقراطى والتـــراث المسيحى على سبيل المثال - قابلة للتلاشى مثل مشروع التنوير ذاته. فـــالواقع أن مشروع التنوير قضى على نفسه بنفسه؛ حيث طُبِّق سلاح العقل النقدى الذى شهره فى وجه أعدائه ضد التزاماته الأساسية فى نهاية الأمر. ومع ذلك فهو مشروع غير قابل للنكوص أو الارتداد من الناحية الثقافية؛ فقد حل بشكل دائم محل أنماط فكرية سابقة، دينية أو علمانية، كان لقيم التنوير فيها "أساس" غير محلى وعَرَضِى. وعلى أية حال فليس فى ثقافات التنوير الأوروبية احتمال لافتتان العـــالم مـــرة أخـــرى بالشكل الذى تتصوره الحركات الرومانسية والأصولية. ومهمتنا المفروضة علينـــا كقدر تاريخى هى ارتجال المؤسسات المشتركة ومبادئ الحياة المشتركة، فى سياق تاريخى نشترك فيه فى شظايا وكِسَر النظرات الكلية والتقاليد السابقة التى ورَّثتنـــا إياها الرؤى المحطمة والممارسات المؤقتة.

ولأن هذه الآراء التعددية لما بعد التنويرية يشار إليها فى مواضع كثير مـــن المقالات التى يجمعها كتاب "ما بعد الليبرالية"، فمن الممكـــن قراءتهـــا باعتبارهـــا مقدمة لعمل لاحق، وكذلك باعتبارها تنطوى على نقد ملازم للمشـــروع الليبرالـــى بأشكاله المعاصرة المهيمنة.

چون جراى

چيزاس كوليدج، أوكسفورد

نوفمبر ١٩٩٥

الباب الأول

المفكـــرون

الفصل الأول

هوبز والدولة الحديثة

عاش توماس هوبز Thomas Hobbes فى عصر من الحروب الأهلية والدينية وكتب لذلك العصر. وقد يبدو لهذا السبب أنه ليس هناك الكثير مما يمكننا تعلمه منه فى الوقت الراهن ولا علم لنا به فعلاً. ومن المؤكد أن من يتأمل الصراعات الدينية الشرسة فى أيرلندا الشمالية أو الشرق الأوسط سوف يرى أن حروب الدين فى أيامنا هذه على نفس القدر من الشر الذى كانت عليه أيام هوبز، وأن السلم الأهلى سلعة عز ثمنها. وفيما وراء تلك التأملات العادية، سوف يتضح أنه ليس لدى هوبز الكثير مما يعلمنا إياه. ولذلك ربما كان لنسقه الفكرى بكامله، الذى تصوره وطوره فى وقت كانت فيه الثورة العلمية تكاد تأخذ مجراها، سمة المفارقة التاريخية، وسمة التركيبة الفكرية التى نأت مُسَلَّماتها ولغتها بعيدًا عن مُسَلَّماتنا ولغتنا بحيث نجد مشقة فى إدراك فحواها، ولا يمكننا الاستفادة بها فى فهم المعضلات التى تواجهنا فى الوقت الراهن. وبناء على هذه الرؤية التقليدية، يمكننا قراءة كتابات هوبز باعتبارها أدبًا (ذلك أنه واحد من أعظم كُتَّاب النثر فى اللغة الإنجليزية) أو كتب تاريخ، غير أنه ليس بوسعنا أن نلجأ إليها طلبًا للتوجيه أو التنوير.

هذا الرأى التقليدى مضلل فى الأساس، بغض النظر عما قيل فى تأييده. صحيح أن نسق أفكار هوبز يحتوى على مبالغات يصعب علينا تصديقها، كما أن نمطه الفكرى برمته ذو طابع عتيق مهجور، يذكرنا بأساليب تفكير العصور الوسطى أكثر مما يذكرنا بمناهج العلم الحديث التى افترض أنها تحكم تنظيره، غير أن لحكمة هوبز سمة معاصرة لافتة للنظر يمكننا الاستفادة منها إلى حد كبير. إن صلاح هذه الحكمة لزماننا لا يعد أمرًا يبعث على الدهشة؛ فقد كتب هوبز فى بداية العصر الحديث (حيث وُلد عام ١٥٨٣ وتُوفى عام ١٦٧٩)، ويعتبر فى طليعة

هؤلاء الذين أولوا اهتماما رئيسيا بأساس مأزق الحداثــة. وبالمقارنــة أو المقابلــة بهوبز، يعد چون لوك John Lock مفكرا ضئيل الحجم، وكــانط Kant أجــوف، وبيرك Burke مجرد شخص شديد الحنين للماضى. فالواقع أن فكر هوبز لا يعــد خروجًا على السياق أو ينطوى على مفارقة تاريخية، وإنما هو، على العكس، أكثر ما يكون صلة بنا نحن الذين نعيش فى نهاية العصر الحديث، لأنه فكر باحث عــن عللنا وقادر على تشخيصها. ورغم كل ما ينطوى عليه من قصور ومن تجاوزات، فإنه ما زال قادرا على تشخيص أمراض الدولة الحديثة، وبأساليب تثيــر الدهشــة حينا والمفارقة حينا آخر، لكنها مفيدة دائما. والدرس الذى يمكن أن نتعلمــه مــن النظرية الهوبزية هو أن الدولة الحديثة تتسم بالضعف لأن أهدافها أصــبحت بــلا سقف، كما أنها تضخمت أكثر مما يجب. لكن الأسوأ من ذلك أن الدولــة الحديثــة أخفقت فى مهمتها الرئيسية والمتمثلة فى نقلنا من أوضــاع الحــرب الشــاملة، أى حرب الكلُ ضد الكلِ، إلى سلام المجتمع المدنى. فقد أصبحت الدول الديمقراطيــة الحديثة نفسها أسلحة فى حرب الكل ضد الكل، حيث تتصارع جماعات المصــالح مع بعضها البعض للاستيلاء على الحكم واستغلاله فى الاســتيلاء علــى المــوارد وإعادة توزيعها فيما بينها. والواقع أن الدولة الحديثة أعادت بضعفها إنتاج صــيغة سياسية أقرب ما تكون إلى حالة الطبيعة state of nature فى وقت كان يتعــين أن تنحصر مهمتها فى إنقاذنا. فى حالة الطبيعة السياسية هذه تمزق الدولَ الديمقراطية الحديثة **حربٌ قانونيةٌ وسياسيةٌ الكل فيها ضد الكل**، ويزداد فيها إضعاف مؤسسات المجتمع المدنى. هذه الصراعات التى ترهق الدولة الحديثة ليست كلها ذات أصول اقتصادية؛ فقد حوّلت الديمقراطيات الحديثة، وخاصة فى الولايات المتحدة، الدولــة إلى حلبة للصراعات المذهبية تتنافس فيها الحركات السياسية المتصــارعة علــى السيادة تحت رايات الحقوق الأساسية أو العدالة الاجتماعية. الأسوأ من هذا كله أن الدولة الشمولية فى العالم الشيوعى خلقت شيئًا فظيعًا لم يكن ليتخيله هوبز (رغــم تفاؤله المتباهَى به والحقيقى)، ألا وهو النظام السياسى الذى تتشــابك فيــه حالــة الطبيعية واللوياثان الذى لا يخضع لقانون تشابكًا لا فكاك منه. ولأن الدولة الحديثة مشغولة عن هدفها الحقيقى بالديانات السياسية لزماننا، الشيوعية والليبراليــة، فقــد

باتت عبئًا على المجتمع المدنى إلى الحد الذى أصبح ينوء بحمله فى بعض الأحيان (كما فى الأنظمة الشيوعية) أى شخص. وحتى فى الديمقراطيات الغربية أصبحت الدولة الحديثة عدوًا للمجتمع المدنى أكثر منها حاميًا له. لقد نجونا من فوضى المجتمع الذى لا دولة له، غيرِ الخاضع لقانون، لنقع فى العبودية الفوضوية للحكومة غير المقيدة.

تبدو الحكومات الحديثة ضعيفة لقيامها بما هو أكبر من طاقتها، ولادعائها سلطة ليست لها، مما يجعلها أبعد ما تكون عن الدول الهوبزية، وهو أمر ينطوى على مفارقة، لكنها حقيقة يأخذ التعبير عنها صورة التناقض الظاهر شأنها فى ذلك شأن أية مفارقة حقيقية. ويمكننا تمييز أسباب هذه الحقيقة، وكذلك الخطوط العامة للنقد الهوبزى للدولة الديمقراطية الحديثة، إذا ما أعدنا النظر بعيون يقظة إلى مبدأ هوبز الأساسى الخاص بالإنسان والمجتمع والحكم. ولنبحث، بداية، تصور هوبز للطبيعة البشرية؛ فأكثر ما يميز هذا التصور هو ابتعاده عن الرؤية الكلاسيكية للإنسان التى كان أرسطو أبرز من نَظَّر لها ثم أضفى عليها توماس الأكوينى Thomas Aquinas صبغة مسيحية. فالإنسان فى التصور الكلاسيكى، مثله مثل أى شىء آخر فى العالم، له غاية طبيعية هى الكمال، ومهمته تحقيق تلك الغاية. وبالمقارنة مع رؤية هوبز، يلاحظ أن مضمون هذا الكمال - حياة التأمل عند أرسطو والخلاص عند توماس الأكوينى - أقل أهمية من تأكيده. ويرى هوبز أن البشرية ليس لديها الخير الأكبر summum bonum المدعوة لتحقيقه، بل لديها الشر الأكبر summum malum الذى تهدف إلى اجتنابه فحسب؛ فالحياة الصالحة بالنسبة لأى إنسان لا تكمن فى امتلاكه أى نفع نهائى أو علوى، بل فى مجرد إرضاء رغباتنا التى لا تنقطع بمجرد الإحساس بها. ويقول لنا هوبز:

> النجاح المستمر فى الحصول على الأشياء التى يرغب فيها الإنسان من حين إلى آخر، سعيا وراء الازدهار المتواصل، هو ما يسميه الناس السعادة، وأعنى بها السعادة الدنيوية. فالواقع أنه لا شىء فى هذه الحياة

> الدنيا يعلو سَكينة العقل الأبدية؛ فالحياة نفسها ليست سوى حركة، ولا يمكن أن تخلو من الرغبة، ولا من الخوف، كما أنها لا يمكن أن تكون بلا منطق.(١)

ويرى هوبز، كما أوضح أبرز مفسريه فى القرن العشرين مايكل أوكشوت Michael Oakshott، أن على الإنسان أن يثبت قدرته على تحقيق ذاته:

> ليس من خلال المتعة الحسية – لأن من يرون فى هوبز مؤمنًا بأن اللذة هى النفع الأوحد أو الأعلى فى الحياة قد جانبهم الصواب للأسف – وإنما من خلال السعادة، وهى كمال زائل، لأنه لا نهاية لها وليس بوسعها إنتاج أية سكِينة.(٢)

ويؤكد هوبز هذا الرأى بقوله:

> لا تكمن سعادة الحياة فى سكينة العقل الذى جرى إرضاؤه؛ ذلك أنه لا وجود فى الأساس لهذا الهدف الأعظم finis ultimus ولا النفع الأكبر كما جاء فى كتب فلاسفة الأخلاق القدامى.... إن السعادة تقدم مستمر للرغبة من هدف إلى آخر، وما بلوغ الهدف الأول إلا سبيل لبلوغ الهدف الذى يليه؛ وعلة ذلك أن الهدف من وراء إشباع رغبة الإنسان ليس الاستمتاع لمرة واحدة وللحظة واحدة من الزمن فحسب، بل تأمين السبيل نحو رغباته المقبلة.(٣)

يرى هوبز إذن أن مصلحة الإنسان تكمن فى الحياة المتحركة، أى فى سعى المرء إلى تحقيق رغباته العابرة. ومعنى ذلك أن الجمود هو أعظم شر يمكن أن يحيق بالبشر، لأنه يعنى الموت، أى توقف الحركة كلها والرغبات كافة. والواقع أن هوبز يرى أن الناس يتحاشون الموت قبل أى شىء آخر. وأول ما يتحاشونه هو

الموت العنيف المؤلم. ومثل أبيقور، الذى كان يرى أن نفع البشر يكمن فى غياب الألم وليس فى وجود المتعة، اعتبر هوبز أن تحاشى الموت، وليس الحياة نفسها، هو الغاية الأبرز للبشر. فبماذا توحى هذه الادعاءات بالنسبة للإنسان داخل المجتمع؟ إنها توحى بالتنافس الذى لا ينقطع على الوسائل التى يمكن بها تحاشى الموت أو تأجيله. ويؤكد هوبز أن حياة البشر يمكن مقارنتها بسباق؛ وهو سباق ليس له أى "هدف" أو "إكليل" سوى "احتلال موقع الصدارة".

> ففى الحياة يصبح الكد شهوة؛ والتكاسل فجورا، والنظر إلى الوراء مجدا، والنظر إلى الأمام هوانا... ويصبح السقوط المفاجئ مثيرا للبكاء، والتخلف عن الركب مثيرا للأسى، وتجاوز الأقربين نقمة، والتشبث بالآخرَ حبا، ودعم المحتاج بِرا، وإيذاء النفس بلا مسوغ عارا... أما ما يتعين تخطيه باستمرار فهو الشقاء، وما يتعين الإبقاء عليه باستمرار وضمان تفوقه على ما عداه فهو السعادة، والخروج عن المسار معناه الموت.(٤)

نتيجة هذا التنافس، وربما علته الأولى، هى:

> ميل عام لدى البشرية كافة، ورغبة أبدية لا تنقطع فى السلطة بعد السلطة لا تنتهى إلا بالموت؛ وعلة ذلك لا تكمن فى تطلع الإنسان إلى متعة أكبر من تلك التى بلغها بالفعل، أو فى عدم رضائه بالقدر المعقول من السلطة، بل لأنه لا يستطيع ضمان ما لديه من سلطة وما بحوزته من وسائل المعيشة الطيبة دون امتلاك المزيد.(٥)

وتكمن فرضية هوبز الرئيسية فى أنه فى غياب سلطة ذات سيادة تربط الناس بالسلام وتؤمنهم من الخوف، يصبح البشر فى حالة الطبيعة أى فى حالة صراع أو حرب. وقد اشتهر عنه تلخيصه التالى لمنطق تفكيره:

أيًا ما كان هول ما ينتج عن زمن الحرب، حيث الكل عدوّ للكل، فمثله ينتج عن الزمن الذى يحيا فيه الناس بلا أمن سوى ما توفره لهم قوتهم وإبداعهم؛ ففى ظروف كهذه لا يوجد مكان للصناعة، لأن ثمارها غير مؤكدة، وبالتالى لا فلاحة للأرض، ولا ملاحة، ولا استفادة من السلع التى قد تُستورد عن طريق البحر، ولا بناء ملائم، ولا أدوات لنقل وإزالة تلك الأشياء التى تحتاج إلى قوة كبيرة، ولا معرفة بتضاريس الأرض، ولا حساب للزمن، ولا فنون، ولا آداب، ولا مجتمع، والأسوأ من هذا كله هو ذلك الخوف الدائم من خطر الموت العنيف. فحياة الإنسان فى ظروف كهذه لا يمكن إلا أن تكون قصيرة ومليئة بالوحدة والفقر والبُغض والوحشية.(٦)

ويخلص هوبز، فى مقتطف لا يقل عما سبق شهرة إلى أنه لا يمكن إنقاذ البشر من حالة حرب الطبيعة التى يعيشون فيها إلا بخلق "إنسان اصطناعى"، أى السلطة ذات السيادة التى تُمنح الحق فى فعل كل ما هو ضرورى لتحقيق السلم الأهلى والحفاظ عليه. ولابد أن تكون لهذا السيد الحاكم سلطات مركزية مطلقة وغير مقيدة؛ لأنه ما لم يكن الأمر كذلك فسوف يتولد النزاع والشقاق حول حدود سلطة الحاكم، ويتعرض السلم بالتالى للخطر. إذن فالعلاج السياسى لشقاء البشرية الطبيعى عند هوبز هو الدولة التى لا حدود لسلطتها سوى مهمتها الخاصة بحفظ السلم. بل إن هوبز كان يعتقد أن تحليله هذا سوف يحظى بالدعم من جانب كل من يتسمون بالحكمة والحصافة ويعرفون العواقب المخيفة للحكومة الضعيفة أو المنقسمة، وأن جميع هؤلاء سيسارعون بإبرام معاهدة تضع أساس اللوياثان، أى الدولة الهوبزية.

ما الذى يمكن أن يُقال عن حجة هوبز هذه؟ الواقع أن الأكثرية الغالبة من الرأى النقدى تعارض تحليله فى كل نقطة من نقاطه تقريبًا؛ فقد ظل هوبز مثلما

كان عليه بالنسبة إلى معاصريه، فضيحة وكبش فداء لوعى منتقديه الزائف. إذ يلاحظ أوكشوت بشغف، قائلا إنه على النقيض من هوبز:

> دافع فيلمر Filmer عن العبودية، وهارينجتون Harington عن الحرية، وكلاريندون Clarendon عن الكنيسة، ولوك عن الرجل الإنجليزى، وروسو Rousseau عن البشرية، وبتلر Butler عن الإله.(٧)

والواقع أن الكثير من النقد التقليدى لمذهب هوبز، إن لم يكن معظمه، يظهره بصورة فجة تحيد عن الصراط؛ إذ يقول هؤلاء بأن السلوك البشرى لا تحكمه ضرورة تحاشى الموت، لأنه لو كان الأمر كذلك فكيف نفسر المقاومة البطولية التى واجه بها الأفغان الغزو السوفييتى فى زماننا هذا، إلى جانب الكثير من الأمثلة المشابهة الأخرى فى التاريخ؟ وهم يشيرون إلى أن هوبز آمن بكذبة أخرى حول الطبيعة البشرية، هى نظرية الأنانية النفسية التى تقول إن الإنسان يفعل ما يفعله بوحى من مصالحه الخاصة. بل لقد زعموا أن نموذج الدولة الهوبزية يتمثل فى حكومة شمولية اقتُلع منها المجتمع المدنى والمؤسسات المستقلة. ورغم الأخطاء الناشئة عن الإهمال فى كتابات هوبز، فإن كل تلك الاتهامات لم تصب كبد الحقيقة. وكما أوضح معلق حديث(٨) بحق، فإن هوبز لم يؤمن بأن السلوك البشرى كله تحركه المصلحة الذاتية، بل بأن المصلحة الذاتية عاطفة إنسانية قوية، وبأن الاهتمام الشديد بالآخرين، خاصة هؤلاء الذين ليسوا قريبين منا وداخل وجداننا، أمر نادر ولا أهمية له من الناحية السياسية. وبدقة أكثر، يمكن القول إن الاهتمام بالحفاظ على النفس هو ما يفترض هوبز أنه أمر حاسم فى السلوك البشرى، والأكثر دقة هو الاهتمام بتحاشى الموت العنيف على أيدى أناس آخرين. وربما لا تكون هذه النقطة الأخيرة واضحة بما يكفى فى رائعة هوبز الأدبية "لوياثان" Leviathan، حيث يذكر تحديدًا أن الموت هو الشر البشرى الأكبر، ولكنها جلية فى كتابه De Homine، حيث يقول هوبز:

> تمثل وقاية النفس والحفاظ عليها أعظم المنافع لدى كل شخص؛ ذلك أن الطبيعة مرتبة على نحو تصبح الرغبات – كافةً – فيها نافعة فى حد ذاتها.... من ناحية أخرى، فرغم كون الموت أعظم الشرور (خاصة حين يكون مصحوبًا بالعذاب)، فإن آلام الحياة يمكن أن تكون من الكبر إلى الدرجة التى تدفع الناس إلى أن يعدوا الموت ضمن المنافع، رغم توقع نهايتهم السريعة.(٩)

ليست ظرية هوبز إذن نظرية ميكانيكية يتم فيها الجمع بين الوصف الأنانى للطبيعة البشرية وبين الادعاء بأن الرغبة فى تحاشى الموت تشكل العاطفة الأكثر تحكما فى مشاعر البشر. ومع ذلك فمن المؤكد أن هوبز معرَّض للنقد لإهماله الأهمية الأخلاقية والسياسية **للولاء الجمعى**، وهو الظاهرة البشرية الشائعة التى بفضلها تتشكل الهويات الفردية من خلال الانتماء لأمة ما، أو لدين ما، أو لقبيلة ما، أو لأية جماعة أخرى. والواقع أن الرجل الذى يتصور نفسه شخصًا منفردًا لا يعوقه أى ولاء جمعى إنسان نادر جدًا، وإن كان حقيقيًا. وقد قال الروائى والحكيم إلياس كانيتى Elias Canetti مؤلف الدراسة المبهرة عن النفسية السياسية الهوبزية "الجماهير والسلطة" Crowds and Power:

> إنه يشرح كل شيء من خلال الأنانية، ومع أنه يعرف الجماهير (حيث كثيرًا ما يذكرها)، فالواقع أنه ليس لديه ما يقوله عنها. غير أن مهمتى تكمن فى توضيح مدى تعقد الأنانية، وبيان كيف أن ما تتحكم فيه لا ينتمى إليها، بل يأتى من مجالات أخرى للطبيعة البشرية، هى المجالات التى يتجاهلها هوبز.(١٠)

وكان هيوم محقًا فى انتقاده هوبز بسبب تصويره الشديد الفردية للبشر باعتبارهم أشخاصًا فرديين يدخلون فى تعاقد مع المجتمع بقدر ما يسمح به تعاقدهم

١

مع الحكومة. وهو يقول إن هذه الصورة مشوهة حتمًا؛ فنحن نولد فى أُسَر هى مؤسسات اجتماعية، ويتكون إدراكنا من خلال التحدث بلغة ما، وهو ما يفترض أن لنا حياة مشتركة وتاريخا مشتركا. واستباقًا لما قاله لودفيج فيتجنشتاين Ludwig Wittgenstein فى القرن العشرين عن استحالة اللغة الخاصة،[11] أشار هيوم إلى أن قدرتنا على التعاقد لإرساء دعائم حكم تفترض أننا نتمتع بممارسة التعهد. وما يأخذه هيوم على هوبز هو أننا فى الأساس كائنات اجتماعية. أما مأخذ كانيتى عليه فأعقد، وهو أن هوياتنا كأفراد ليست طبيعية وإنما اصطناعية تُشَكَّل فى قالب الولاءات الجماعية (التى قد يكون الحشد أبسطها). ولأننا نستمد تصورنا الذاتى من انتمائنا لأشكال مشتركة من الحياة، فلا يمكن أن تكون المنفعة الذاتية دافعًا أساسيًا فى حياتنا، ولو بالطريقة المشروطة التى رأينا أن هوبز يجعلها كذلك. وتنتج النزعة الفردية المفرطة للنظرية النفسية الهوبزية، التى تتعارض مع الكثير مما فى الخبرة والمعرفة التاريخية، إلى حد ما عن المنهج الذى اتبعه فى التنظير السياسى، وكان يهدف إلى أن يكون استدلاليًا بشدة. وهو يعترف فى De Homine قائلا:

> إن عِلْمَى السياسة والأخلاق (وهما علما العدل والظلم، والإنصاف والجور) يمكن شرحهما بالاستدلال العقلى، لأننا من يضع المبادئ، أى موجبات العدل (وهى القوانين والمواثيق) التى نعرف بموجبها ما هو عدل وإنصاف، وما هو عكس ذلك، أى الظلم والجور؛ فقبل أن توضع المواثيق والقوانين لم يكن العدل أو الظلم، ولا الخير العام أو الشر العام، أمرًا طبيعيًا بين الناس بما يزيد عن كونه كذلك بين البهائم.[12]

هنا يهمل هوبز، شأنه فى ذلك شأن عقلانيين كثيرين جاءوا من بعده، الأصول فى العلاقات الاجتماعية الطبيعية الخاصة بالمعايير الأخلاقية والقانونية التى تعزز الدولة وتمنحها السلطة الشرعية. وهو بعبارة أخرى يتجاهل الجذور الطبيعية للفضائل الاصطناعية التى ينظِّر هيوم علاقة كل منها بالأخرى تنظيرًا

جيدًا. وكما هو الحال بالنسبة للعقلانيين اللاحقين، مثل سبينوزا Spinoza الذى يكاد يكون معاصرًا له، كان مشروع هوبز ضربًا من **الهندسة الأخلاقية**، التى يمكن من خلالها تطهير النظرية الأخلاقية (إن لم تكن الحياة الأخلاقية) من كل ما هو طارئ وتاريخى ومحلى وسريع الزوال فحسب. وقد شجعه تبنيه المنهج الهندسى على تجاهل تاريخية العديد من أشكال الحياة الأخلاقية والسياسية بينما لم ينكرها تمامًا. وهذه هى الحقيقة بالنسبة لتلك الأشكال التى لم يستفض أحد فى بيان آثارها على الفلسفة إلى أن كشف عنها هيجل Hegel (وإن كان هناك تنبؤ بها فى كتاب ڤيكو(*) Vico(١٣)).

ومع أن النقد التقليدى لهوبز يبدو فى غير موضعه، فإن فكره تُضعِفُه نزعة عقلانية تغطى على الطابع الاجتماعى والتاريخى للظواهر التى هى موضوعات أبحاثه. ومع ذلك فليس صحيحًا أن عقلانية هوبز - التى ربما استمدها من ديكارت Descartes وتتناقض تناقضًا حادًا مع النزعة الإمبريقية للثورة العلمية الوليدة فى القرن السابع عشر - تقوده إلى تصور للحكومة يتنبأ بشمولية القرن العشرين. ومرة أخرى يقول أوكشوت:

> قد يُقال... إن هوبز ليس مؤيدًا للاستبداد لكونه مؤيدًا على وجه الدقة لحق الدولة المطلق؛ ذلك أن نزوعه إلى الشك فى سلطة التفكير، الذى ينطبق على "العقل الاصطناعى" للحاكم بصورة تقل عن انطباقه على تفكير الإنسان الطبيعى إلى جانب بقية نزعته الفردية، يفصله عن المستبدين العقلانيين فى عصره أو فى أى عصر. والواقع... أن هوبز كان عنده من فلسفة

(*) چيوفانى باتيستا ڤيكو (١٦٦٨-١٧٤٤) فيلسوف ومؤرخ إيطالى اشتهر بمفهومه عن الحق باعتباره فعلاً، وأشهر كتبه هو "العلم الجديد" Scienzia Nouva الذى يقول فيه إن التاريخ من صنع البشر، لذلك فالبشر قادرون على فهمه الفهم التام، مثله مثل الرياضيات التى هى نتاج الخيال البشرى. وكان لفيكو أثره على كارل ماركس، كما أن فكرته "الفعل الصحيح" verum factum تتنبأ ببراجماتية بيرس. (المترجم)

الليبرالية أكثر مما هو عند معظم من زعموا الدفاع
عنها، دون أن يكون هو نفسه ليبراليًا.(١٤)

وقد اقتربت ملاحظات أوكشوت كثيرًا من الصواب فى هذا الموضع؛ إذ لم يكن هوبز الشمولى الأول لمجرد أنه كان يرى أن مهمة الدولة هى تلك المهمة المقيدة والضرورية لضمان سلام المجتمع المدنى. ورغم إنكار هوبز تمتع الرعايا بالحقوق الأساسية الخاصة بحرية الاعتقاد (أو بأى شىء آخر، خلاف حفظ الذات)، فإنه يصر على أن التحكم فى المعتقد عن طريق الترويج لمعتقد تقليدى ليس من واجب الحاكم، وسوف يتعارض كذلك مع واجبه الأساسى الخاص بالحفاظ على السلم الأهلى. ولا **يمكن** للحاكم بأى حال من الأحوال (وهنا يتفق هوبز مع سبينوزا) التحكم فى المعتقد، حيث إن المعتقد ليس مسألة إرادة. ولا **ينبغى** للحاكم التدخل فى الرأى أو التعبير إلا بقدر تهديده للسلم (لأن هذا التدخل يتجاوز أغراض الحكومة). ولا يمكن أن يكون هناك شىء أبعد عن نية هوبز (أو أنأى من أى شىء يمكن أن يكون قد تخيله) من شرطة الأفكار الخاصة بالدول الشمولية فى القرن العشرين بما لديها من آلات دعاية ضخمة، وما تقوم به من تحقيقات لا تنتهى للتأكد من الاستقامة الأيديولوجية لرعاياها التعساء.

مفارقة الدولة الهوبزية هى أنه بينما تكون سلطتها غير محدودة، يكون واجبها أقل ما يمكن، وهو الحفاظ على السلم الأهلى. وينطوى السلم الأهلى هنا على ما هو أكثر من مجرد غياب الحرب الأهلية؛ فهو يشمل ذلك الإطار من المؤسسات المدنية الذى يعين الناس على أن يتعايشوا فى سلام مع بعضهم البعض، بغض النظر عن تنوع معتقداتهم ومشروعاتهم وندرة الوسائل التى يجرى بها الترويج لتلك المعتقدات والمشروعات وتعزيزها. ويعنى هذا أن السلم الأهلى يشمل مؤسسات الملكية الخاصة والحرية التعاقدية، ويفترض حكم القانون، ويقتضى عدم التزام رعايا المجتمع المدنى بأى هدف مشترك خلاف التمتع بحرية السعى لتحقيق أهدافهم الخاصة. وليست حريات رعايا المجتمع المدنى حقوقًا مطلقة أو غير قابلة للتحويل كما يتصورها هوبز؛ إذ قد تحددها متطلبات السلم الأهلى التى يُقضى

عليها تمامًا فى غيابه. بعبارة أخرى، ليست حريات المواطنين فى المجتمع المدنى قيودًا مقدرة سلفًا على سلطة الدولة، بل توحى بها روح المجتمع المدنى نفسه الذى يتماسك بالاعتراف بسلطة الحاكم، ويخلو من أى هدف مشترك قد يُدفع مواطنوه قسرًا لخدمته. ولأن للدولة الهوبزية (أو حاكمها الذى قد يكون شخصًا أو مجلسًا) من حرية التصرف القصوى بل غير المحدودة بالتأكيد، فإن سلطتها تنبع بالكامل من إسهامها فى تجديد المجتمع المدنى بسلام. ولابد أن يكون واضحًا أن التصور الهوبزى للدولة يتنبأ بالأنظمة ذات الاقتصاد الموجَّه التى زحمت قرننا بمؤسساتها الآيلة للسقوط ومشروعاتها المتمردة. فما الذى لابد أن يقوله التصور الهوبزى فيما يتعلق بطبيعة الدولة الحديثة وشرطها؟ لنرَ.

الحقيقة الأولى والأساسية بشأن الدولة فى تصور هوبز أنها لا تملك موارد خاصة بها؛ فالذى يمدها بأسباب الحياة هو ضريبة على الاستهلاك تستخدم فى دفع أجور الجيش المتطوع، وتكاليف النظام القضائى، وتمويل الأشغال العامة المفيدة. وليست الدولة الهوبزية دولة الحد الأدنى minimum state من ذلك النوع الذى تنظر له كتابات هربرت سبنسر Herbert Spencer أو روبرت نوزيك Robert Nozick، وهى ليست موجودة لحماية نسق خيالى من الحقوق الطبيعية غير القابلة للتحويل (الخاوية فى الواقع تماما) من ذلك النوع المُسلَّم به فى فلسفتى لوك وكانط. ومع ذلك تشترك دولة هوبز مع دولة الحد الأدنى كما تصفها الليبرالية الكلاسيكية فى صفة مهمة، هى أن مهمتها ليست توزيع الموارد على رعاياها، وذلك لسبب بسيط، هو أنها لا تملك أصولا خاصة بها. وتنحصر مهمة الدولة الهوبزية فيما يتعلق بمؤسسة الملكية الخاصة، كما هو الحال بالنسبة للدولة الليبرالية الكلاسيكية، فى تحديدها للممارسات والمواثيق التى تحكم حيازتها ونقلها وإجراءات التحكيم فيما ينشأ حولها من نزاعات. وعليه فإن مهمة الدولة الهوبزية هى تحديد حقوق الملكية وتأسيس حكم القانون بما يسمح بإصدار وتنظيم الأحكام الخاصة بها. وإذا ما أُعفيت من هذه المهمة، فلن يتبقى لها شىء آخر تقوم به. ولنبحث الآن تناقض دولة هوبز مع الدولة الحديثة؛ فلكل دولة حديثة أصول ضخمة تملكها أو تسيطر

عليها، وتطالب تقريبًا بنصف الثروة التى تنتجها المجتمعات المدنية الواجب عليها حمايتها. وعلاوة على سيطرتها على الدخل العام اللازم لتمويل الدفاع القومى، والنظام القضائى، والأعمال الخيرية، والأشغال العامة، تدير الدول الحديثة كافة أنظمة ضخمة لتحصيل الضرائب والرعاية الاجتماعية القائمة على إعادة توزيع الثروة، حيث يحوّل بذلك الدخل والثروة كُرهًا عبر مزيج من جماعات المصالح والضغط. بل إن الدول الحديثة كلها دخلت "بزنس" خلق الثروة نفسه؛ فقد غزت الدولة الحديثة أنشطة خلق الثروة الخاصة بالمجتمع المدنى بدرجة كبيرة من خلال مجموعة من الرسوم ومن خلال الدعم، والممارسات المصرفية غير السليمة، والأعداد الضخمة من اللوائح والسلطات التنظيمية، لتشكل بذلك البيئة التى تعمل بها المشروعات التجارية، وتصبح هى نفسها مشروعات تجارية ضخمة. وأخيرًا، فإن كل دولة حديثة تملك أصولاً ضخمة خاصة بها من الأعمال المؤمَّمة أو المملوكة على المستوى الفدرالى، ومن الأرض والمصانع من كل نوع. ونتيجة للقوة الاقتصادية الرهيبة التى تتمتع بها الدولة الحديثة، فإن ما تستولى عليه من دخل مواطنيها وثروتهم يفوق كثيرًا ما كان مسموحًا به للحكام الإقطاعيين (حيث كانوا مقيدين فى العادة بيوم واحد من بين ثلاثة أيام من عمل أقنانهم)، كما أنها تمارس نفوذًا توسعيًا فى كل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية لم يسمع أحد عنه منذ الممالك الاستبدادية بأوروبا فى بداية العصر الحديث.

وفيما يتعلق بعلل نمو الدولة الحديثة، فإننا قد نتوقع بشكل معقول أن يعود الكثير منها إلى ظهور الديمقراطية الجماهيرية. وقد أضاف المُنَظِّرون الهوبزيون الجدد المعاصرون، من أمثال مدرسة الخيار العام بفرجينيا(١٥) Virginia Public Choice School، الكثير إلى فهمنا عن حقيقة نزوع الدول الحديثة إلى التوسع من خلال تحليلهم لما أسموه **اقتصاديات الحياة السياسية**. والحكمة التى توصل إليها منظرو فيرجينيا هى النزعة نحو تنامى حجم الحكومة وتزايد سيطرتها على المجتمع المدنى بسبب الرغبة الجامحة لدى الفاعلين السياسيين كافة لتحقيق الحد الأقصى من المنفعة مثلما يتصرف الفاعلون فى السوق. فإذا كانت البيئة التى يعمل

بها الفاعلون السياسيون وتتشكل من خلالها جماعات المصالح هى بيئة ديمقراطية جماهيرية، فحينئذ تكون هناك نزعة شديد القوة نحو تنامى حجم الحكومة وتزايد سيطرتها على المجتمع المدنى. ولأن من مصلحة الساسة على الدوام تقديم المنافع لجماعات المصالح القائمة بالفعل أو الجديدة، بدلاً من الحد منها أو سحبها، فإن مكاسب الجماعات المركزة والمتواطئة التى تحول دون تدفق الأموال أهم من الناحية السياسية من خسائر الجماعات الأكثر تشتتا. ولذلك غالبًا ما تميل الدول فى الديمقراطيات الجماهيرية الحديثة إلى خدمة المصالح الخاصة بدلاً من حماية المصلحة العامة أو تعزيزها. وعلى عكس النظرية الكلاسيكية للدولة، باعتبارها المصدر الرئيسى لتوفير المنافع العامة، أى تلك المنافع غير القابلة للتقسيم أو لاستثناء أحد من الحصول عليها، وتستوجب تقديمها للكل أو عدم تقديمها لأى شخص، تتولى **الدول الحديثة توفير المنافع الخاصة أولاً وقبل كل شيء**. وبينما نجد فى التصور الهوبزى أن الدولة موجودة لتوفير منفعة السلم الأهلى الخالصة فى عموميتها، فإن الدولة الحديثة وجدت لتحقيق الأفضليات الخاصة لجماعات المصالح التواطؤية. وقد شُغلت الدولة بذلك عن وظائفها الأساسية الخاصة بالحفاظ على السلم وصيانة مؤسسات المجتمع المدنى وأهملتها إهمالاً شديدًا.

كان لتحول الدولة الحديثة من راعٍ للمصلحة العامة ومُوَرِّد للمنافع العامة – وهو ما كان عليه الحال فى بريطانيا والولايات المتحدة بشكل أساسى حتى الحرب العالمية الأولى – آثاره العميقة على المجتمع المدنى. وكان أثره الأساسى هو إضعاف حيوية المؤسسات المستقلة التى هى شريان الحياة بالنسبة للمجتمع المدنى؛ فقد أُخضعت المنظمات الخيرية والنقابات والمؤسسات التعليمية وقطاعات كبيرة من الحياة الثقافية التى كانت تتمتع قبل ذلك بقدر كبير من الاستقلال لنفوذ الدولة، أو وضعت تحت سيطرتها، وتضاءل مجال النشاط الفردى الحر، وهو مجال الحرية التعاقدية، بينما تعاظم مجال المنظمات التراتبية، وهو مجال المنزلة والمكانة. تلك هى العملية المشئومة التى أوضح معالمها كُتّاب كلاسيكيون من أمثال مين Maine وأكتون Acton، وألقت الضوء عليها فى عصرنا، وإن كان ذلك

بمصطلحات مختلفة لكنها تثرى بعضها البعض، كتابات هيليــر بيلـــوك Hilaire Belloc، خاصة كتابه "دولـــة المســتعبدين" The Servile State وكتابـــات ف.أ. هايك، خاصة كتابه "طريق الاستعباد" The Road to Serfdom. إنها العملية التــى يتم من خلالها تحويل مواطنى المجتمع المدنى الأحرار إلى مــوظفين تــابعين أو وكلاء للدولة، وهى عملية قطعت شوطا كبيرا فى الدول الحديثة كافــة، إلا أنهـــا وصلت إلى تمامها المرعب فى الدول الشمولية المنتسبة إلى التكتلات الشــيوعية، التى سوف أتناولها بالبحث فى ختام هذه التأملات.

أدى تآكل المجتمع المدنى فى الديمقراطيات الحديثة، مــن خـــلال الدولـــة النزاعة إلى التوسع فى كل مكان، إلى نشوب **حرب سياسية حول إعادة التوزيـــع.** ولأن الدولة إمبراطورية تحدد وتفرض طريقة وأحكام لعبة التجمعات الأهلية، فقــد أصبحت هى السلاح الأمضى فى الصراع السياسى الدائم حول تخصيص الموارد. وتعود الرغبة فى الاستقواء بالدولة، جزئيا، إلى ضخامة ما تملكه أو تسيطر عليـــه من أصول، فضلا عن أنه ما من أصل خاص أو مشترك بمـــأمن مـــن الغـــزو أو المصادرة من جانب الدولة. ولأن الدولة هى الجهاز الذى يضمن التعايش الســلمى بين التجمعات الأهلية، تصبح هى نفسها أداة للنهب، والحلبة التـــى تجـــرى فوقهـــا الحرب القانونية التى يقاتل فيها الكُلُّ ضد الكُلِّ. لقد أصبحت قواعد لعبة التجمعـــات الأهلية، أى تلك المنظمة للقوانين التى تحدد حقوق المِلْكيـــة والحريـــات التعاقديـــة وأنماط التجمع الطوعى المقبولة، هى نفسها الآن موضع نهـــب وســـلب. وتنشـــط جماعات الضغط والمصالح المشتركة باستمرار لصياغة تلك القواعد بما يتناســـب مع مصالحها، وذلك من خلال حشد تأييد الســلطات النظاميـــة أو اســتعمارها أو استمالتها أو باستخدام وسائل التخريب الصريح، الذى تُكره عليه فى أحيان كثيـــرة كنوع من الدفاع عن النفس، حين تصبح على يقين من أنه ما لم تتمكن من تغييـــر الإطار القانونى والنظامى لمصلحتها فسوف يعدله منافسوها بمـــا يتعـــارض مـــع مصالحها. وسرعان ما تصبح الحياة المدنية أشبه بحالة الطبيعة الهوبزية التى كان المقصود أن تنقذنا الدولة منها. وتتسم حالة الطبيعة عند هوبز، كما صـــرح بـــذلك

مرارًا العديد من المعلقين المحدثين،[١٦] بما يشبه "خيار السجين" 'Prisoners' Dilemma كما تعرفه نظرية المباريات، حين يضطر اللاعبون للعمل ضد مصالحهم بسبب الشك الذى يواجهونه بشأن السلوك المستقبلى للآخرين، واحتمال أن يُكْرَه هؤلاء على تبنى سياسات مدمرة للذات. وفى الغالب الأعم يصبح اللاعبون فى "خيار السجين" مكرهين على مهاجمة الآخرين أو خداعهم، بسبب شكهم المنطقى فى سلوك هؤلاء الآخرين المستقبلى تجاههم. والدولة الهوبزية هى الحل الكلاسيكى لهذا الاختبار؛ ذلك أن العقد الهوبزى باشتراطه الاتفاق على ضرورة الانصياع للقواعد المتفق عليها سلفا يُخْرِج المتعاقدين من الصراع المدمر إلى سلام الحياة المدنية. غير أن مثل هذا الترتيب يعد معكوسا فى الدولة الحديثة؛ فالأفراد والمؤسسات التجارية مكرهون على تكوين تنظيمات متواطئة من أجل الاستيلاء على الدولة ذات النزعة التدخلية، لمجرد علمهم أنهم ما لم يفعلوا ذلك فسوف يفعله الآخرون. ونتيجة لذلك انصرفت جهودهم عن الإنتاج وتحولت إلى كفاح سياسى حول قضية إعادة التوزيع. ولا يمكن أن تكون النتيجة النهائية لمثل هذا التحول فى أشد صوره ضراوة سوى حياة تتسم بالفقر الشديد والوحشية من نوع تلك التى رسمها هوبز فى حالة الطبيعة.

ربما لم تصل الأمور بعد إلى هذا الحد فى الديمقراطيات الغربية الكبرى. ومع ذلك فإن نماذج مثل الأرجنتين فى عهد دكتاتورية بيرون، أو بريطانيا فى عهد حكومة العمال الأخيرة، تصلح لتحذيرنا من الإفراط فى الشعور بالرضا؛ فالواقع أن الركود الناجم عن إضعاف المجتمع المدنى ونزوع الدولة المفرط إلى التوسع يزداد جلاءً حين تسلك الولاياتُ المتحدةُ نفس نهج التصلب الاقتصادى الذى اتبعته أوروبا والذى لا يمكن أن تكون نتيجته سوى المزيد من النزعة التدخلية غير محسوبة العواقب. وتحول الدولة الحديثة من حارس للتجمع المدنى، يعبر كتاب هوبز "اللوياثان" خير تعبير عن صراعاته وينطوى على أفضل تنظيرله، إلى فرس بحر تهيمن عليه الشركات، له آثار تمتد إلى ما وراء المجال الاقتصادى بكثير. وما حرب إعادة التوزيع الاقتصادية نفسها إلا المظهر أو الوجه الأكثر إلحاحًا

لوهن الحكومة الحديثة وضعفها الذى يمكن إدراكه بسهولة. أما ميدان الصراع الآخر فى الدولة الحديثة فمذهبى وليس اقتصاديًا، يكشف عن نفسه فى ذلك المرض المعاصر والمتمثل فى التقيد المفرط والحرفى بالقانون. ومرة أخرى يصبح نقيض المفهوم الهوبزى مفيدًا؛ ففى المجتمع المدني، وفقا لرؤية هوبز وكذلك لوك وبيرك وإن كان ذلك بشكل أقل جلاءً وعمقًا، يمتلك الرعايا كافةً الحقوق نفسها فى ظل حكم القانون. ويمكن للحاكم وحده، باعتباره واضع القانون، أن يتعداه إذا ما اقتضت ذلك مسئوليته كحارس للسلم الأهلى. وتعتبر الحريات الكامنة فى التجمع المدنى من أقدم الحريات الليبرالية، وهى: حريات المهنة والضمير والعقد والارتباط وغيرها. وعند ممارستهم لهذه الحريات يخلق المواطنون كمًا هائلاً من التجمعات الوسيطة التى يجرى من خلالها التعبير عن المجتمع المدنى. وبصرف النظر عما إذا كانت تلك التشكيلات العفوية تتعلق بجمعيات صديقة للبشر، أو أندية رجال، أو ملاذات رهبانية، أو جمعيات تبشيرية، أو منظمات خيرية، فمن الممكن أن يجسد كل منها روح جماعته الخاصة، إلا أن الكل ملتزم بالمجتمع المدنى نصا وروحا. وتعتمد هذه التجمعات فى وجودها وتَجَدُّدِها فقط على التزام أعضائها، ولا يتمتع أى منها بميزة خاصة تزيد عما يتمتع به سواها من التشكيلات. وعلى أية حال فقد كان هذا هو الوضع فى إنجلترا والولايات المتحدة وأغلب دول أوروبا معظم الفترة من أواخر القرن السابع عشر حتى الحرب العالمية الأولى. وفى الدولة الحديثة، فإن ما تسعى المؤسسات الوسيطة والجمعيات التطوعية للحصول عليه من الحكومة ليس الحرية العادلة فى ظل حكم القانون، وإنما الاعتراف السياسى والميزة القانونية. بل إنها تسعى كذلك للحصول على الإقرار السياسى للقيم والمعايير التى تجسدها تنظيماتها وتعبر عنها. وتتصل أعمق سمات الحياة الاجتماعية فى الدولة الحديثة بذلك الجانب من الطبيعة البشرية الذى أهمله هوبز إهمالاً بَيِّنًا؛ وهو نزوعه إلى الانتماء الجمعى. وبدا فى المجتمعات المدنية فى أوروبا وأمريكا القرن التاسع عشر أنه كان من الممكن إشباع هذا الميل إشباعًا كاملاً دون اللجوء إلى القسر السياسى من خلال تشكيلات الاجتماع الطوعى

العفوية. (ربما كانت الهويات الفردية فى تلك الأيام أشد قوة وأكثر ثباتًا وأقل حاجة إلى عون الاعتراف السياسى المريب). وفى دول القرن العشرين الديمقراطية، تبدو الحاجة إلى الانتماء الجماعى وكأنها تبحث علنًا عن التعبير السياسى فـى صـورة **مشروعات متنافسة من أجل الحماية السياسية للهوية الثقافية.**

تلك هى الأهمية الحقيقية للممارسات المتنوعة فى العمل الإيجابى، وسياسة مناوأة التمييز، وحقوق الأقليات التى تشوه التشريع المعاصر وتحـط مـن قـدره بصورة كبيرة. وهى متطابقة فقط فى كونها علاجًا للظلم أو لأخطاء الماضـى، إن كان هناك أى تطابق. كما أنها تعد مشروعات إثبات جماعى للـذات تسـعى إلـى تحصين هوية محددة ومنحها امتيازًا ما بالوسائل القانونيـة والسياسـية. وينبغـى الإشارة هنا إلى ما أعنيه بقولى "الوسائل القانونية والسياسية"؛ فالمقصود به بيـان أحد أوضح عيوب الدولة الحديثة، وهو تسييس العملية القانونية. وقد حدث ذلك فى الولايات المتحدة من خلال التضخم المدمر لخطاب الحقوق الذى يصب بموجبه كل نزاع أخلاقى وسياسى فى لغة خطاب الحقوق الذى يتسم بتقيده المفرط والحرفـى بالقانون. وعليه فقد أصبحت المحاكم، ومعها عملية المراجعـة القضـائية كلهـا، مسارح للصراع العقائدى الذى تتبارى فيه الحركات السياسية والثقافية المتنافسـة، من خلال وسيلة خاصة بتراث خطاب الحقوق المفلس فكريًا فيما يتعلق بالمضمون الحقيقى (وليس المدى المناسب أبدًا) لتدخل الدولة فى الحياة المدنيـة. وصـراعات المصالح والغايات، التى كانت حتى ذلك الوقت تُسَوَّى بالمساومة والحلول الوسـط والفنون السياسية - مثلما لا تزال تُسَوَّى حتى الآن فى عدد قليل من الدول الجاهلة (مثل بريطانيا العظمى ونيوزيلندا) التى لم يتخذ فيروس خطاب الحقوق فيها شـكلاً وبائيًا بعد - يجرى التنازع بشأنها فى الولايات المتحدة بعناد من خلال الـدعاوى القضائية. كما أن الطوائف وأساليب الحياة المميزة، التى كانت فى يوم من الأيـام مقصورة على ذلك التكيف المتبادل من خلال تلطيف مطالبها من بعضها الـبعض ومن الحكومة، لديها الآن حافز للدخول فى صراع قانونى وسياسى تستخدم فيه كل ما لديها من وسائل. لقد حل التقاضى محل التفكيـر السياسـى، وضَـعُفَ قالـب

المعاهدات والحيل والقوى التعويضية الذى يجب أن يقوم عليه أى مجتمع مدنى تاريخى أو جرى تشويهه. ويستحق الأمر تكرار القول بأن هذه هى الدلالة الحقيقية للتنافس فى الجامعات والكنائس والمجالس البلدية والمحاكم الفدرالية فيما يتعلق بـ"حقوق" الأقليات العرقية، و"أساليب الحياة البديلة"، وعضوات جماعات الدفاع عن حقوق المرأة. وهى لا تُعنى بمد الأفراد المحرومين بشكل عادل بالحريات والحصانات التى يتمتع بها الآخرون من خلال الحرية العادلة فى ظل حكم القانون، بل بتأكيد الذات السياسية للهويات الجماعية التى تسعى كل منها للحصول على المزايا والاستحقاقات التى لا يمكن بناءً على طبيعتها مدها إلى الجميع. وقد بلغت الولايات المتحدة فى الإقلال من قدر القانون – وهو رأس المال الذى يجب أن يعتمد عليه المجتمع المدنى للحصول على دعمه اليومى – حدًا لم يعد من الصعب معه تصور الولايات المتحدة وكأنها تتجه صوب نقمة على الطريقة الأرجنتينية، حيث يبدد الضعف الاقتصادى والتجاوز العقائدى، وقد اتحدا معًا، إرث اللطف والكياسة.

...

لا يوجد أشد صور الدولة الحديثة سوءًا فى الديمقراطيات الغربية، بل ولا فيما يسمى بالعالم النامى أو الثالث، حيث أكملت الدول القومية التى أقيمت بشكل تعسفى خلع طرق الحياة التقليدية تحت رعاية أيديولوجيا التحديث المنقولة عن المركزية الأوروبية. فقد ظهر النقيض الحقيقى للدولة الهوبزية فى العالم الشيوعى. فالقاعدة السائدة هناك لا تكمن فى السلم وإنما فى التماثل الأيديولوجى وإعادة البناء الشمولى للحياة طبقًا للعقيدة الماركسية اللينينية. وفى ظل ظروف كهذه لا يمكن تصور وجود مؤسسات مستقلة تكوّن المجتمع المدنى، أو أى مجال من مجالات الحرية الفردية فى ظل حكم القانون. وتغزو سلطة الدولة القسرية كل زاوية وكل شق فى الحياة الاجتماعية، إلى حد تمكنها من اختراق وإضعاف الأسرة التى قد تكون بمثابة الوحدة الأساسية التى يقوم عليها المجتمع المدنى. وهناك نقطتان يجدر ذكرهما بشكل خاص حين نقابل بين الدولة الهوبزية والدول الشيوعية؛ ففى غياب القضاء المستقل والإجراءات القانونية الصحيحة، وفى ظل الوجود الكبير للجهات

المستعدة لاستخدام القسر الذى لا يخضع للقانون على هواها وبلا قيد أو شـــرط، لا يضمن أحد حماية القانون، أو حتى معرفة ما قد يكون عليه القانون. والنتيجة التى لا سبيل إلى تغييرها لا تقتصر فقط على استحالة ممارسة الحريات المدنية بأمـــان، بل إن الأمور قد تصل كذلك إلى عدم النص بشكل لائق علـــى الحقـــوق المتعلقـــة بأسلوب الحياة الاقتصادية الحديث، وهى حقوق الملكية المحـــددة بشـــكل واضـــح والعقود التى تطبق بصورة موثوق بها على ســـبيل المثـــال. وهـــذا الحرمـــان، - بالإضافة إلى الثورة المفرطة لجهاز تخطيطها المركزى على الأعراف الاجتماعية، هو السبب فى ذلك التبديد الشديد للموارد، وسوء الاستثمار، والفقر المـــدقع الـــذى اتسمت به الحياة السوفييتية.

والواقع أن النزعة الشمولية السوفييتية لا تتميز بالفقر الذى ابتلت به رعاياها فحسب، بل كذلك بالحرب التى أجبرتهم على خوضها ضد بعضهم الـــبعض. ولـــم تكن الحرب الدائرة بين الرعايا السوفييت التى يخوضها الكل ضـــد الكـــل ســـوى الوجه الآخر للحرب الأهلية - أى الحرب على المجتمع المدنى - التى تشنها القوة السوفييتية منذ توجيهها أول ضربة فى **الانقلاب** البلشفى. وبما أن الثروة والتعلـــيم والرعاية الصحية منافع موضعية positional goods ، أى منافع شديدة الندرة إلى درجة أن تمتع شخص بها أو امتلاكه لها يعنى منعها عن الآخرين، فيتعين حينئـــذ على كل رعية فى النظام السوفييتى أن يتنافس مع الآخرين ويدخل معهم فى كفاح مرير للحصول عليها. وفى هذا الصدد يعيش المجتمع السوفييتى حالة تشبه حالـــة الطبيعة عند هوبز، يواجه فيه الكل خيارا يشبه خيار السجين، ويصبح كل شـــخص مكرها على العمل ضد مصلحته، ويسهم بالتالى فـــى إعـــادة إنتـــاج النظـــام (أو الفوضى) الذى يطبق على أنفاسه بشكل مباشر أو غير مباشر. وبهذه الطريقة يُجبر الرعايا السوفييت على منافسة بعضهم البعض عند ارتقاء درجات سلم المســـميات الاصطلاحية سعيًا وراء منافع الحياة العادية من خلال النشاط الحزبى، أو بالإبلاغ عن بعضهم البعض فى الظروف القصوى، مجددين بذلك نفس النظام الذى يحولهم جميعًا إلى أسرى. وقد يوجد التعاون فى أماكن أخرى فى المجتمع السوفييتى خارج

الملاذات التى لا تزال فيها قيم الحب، والولاء الأسرى، والإخلاص الدينى التقليدية حية، كما هو الحال فى الاقتصاد الأسود الضخم غير الرسمى أو الموازي، والـــذى يتيح التعامل فيه فرصة أمام الرعايا العاديين لتحقيق نوع من الاكتفاء الذاتى. حتى هذه السلسلة المترابطة من التغيرات الطوعية قد يكون لها جانبها المظلــم كونهــا تُمكِّن النظم، من خلال تغذية لا يمكن الاستغناء عنها بمدخلات رأس المال الغربى والتكنولوچيا الغربية المتكررة، من إعادة إنتاج نفسه دوما عــن طريــق تخفيــف الأضرار الناجمة عن التخطيط المركزى. وفى تقديرنا أن الوعــود التـــى قـــدمها جورباتشوف فى مشروع البريسترويكا perestroika كانت وهمية تمامًا؛ فكل حافز مادى للاقتصاد السوفييتى يكره رعاياه على التعاون والمساهمة فى عملية إنعاشـــه، رغم كل ما فيه من فقر وقمع لا يمكن تحاشيهما، إذ يتبنى العقل الليبرالى الغربـــى فكرة صائبة مفادها أنه لا توجد دولة شيوعية على وجه التحديد احتملت حتى الآن إعادة ظهور المجتمع المدنى. فربما تكون سلطة الكنيسة التعويضية قد نجحت فـــى إجبار الدولة الشمولية فى بولندا على التراجع. وتشهد الصين تجربة جريئة بحـــق، غير أن نتيجتها مازالت غير مؤكدة. ومما يؤسف له أنه ليس لدينا حتى الآن سبب لا لبس فيه لافتراض أنه ما إن تُصاغ الصلة الوثيقة بين دولة الطبيعة والحكومـــة التى لا تخضع لسيطرة القانون حتى تصبح ثابتة وتؤبد نفسها بنفسها.

لكن ماذا عن مستقبل الديمقراطيات الغربية؟ الواقع أنه لا يمكن الجزم بـــأن المشروعات الحديثة لتحسين مظهر الحكومة المفرطة فى اتساعها ولإعادة الكثيـــر من سلطاتها لمؤسسات المجتمع المدنى المستقلة لم تكن ســـوى إبطـــاء أو عرقلـــة للتوجه العام الذى اتسم به القرن العشرون، والمتمثل فى النزعة التدخلية المتزايـــدة للحكومة؛ فالواقع أن حكومة تاتشر وإدارة ريجان لم تنجحا فى أى من مشروعاتهما الرامية لسحب الحكومة بشكل حاسم من الحياة الاقتصادية ولإعادة الحيويـــة إلـــى المؤسسات المستقلة. وكشأن الحكومات الشبيهة فى أماكن أخرى من العـــالم، فقـــد أعاق مشروعَهما ميراثُ النزعة التدخلية الذى واجهتاه فى عبء الدَّين والإفـــراط فى وضع الأنظمة والقوانين والتضخم العنيد. إلا أن العقبة الأساسية التـــى تحـــول

دون الاستعادة الفعلية للشكل الهوبزى للحكومة قد لا تكون اقتصادية بحـال مـن الأحوال. وتعود جذور مقاومة الدولة الحديثة للمشروعات الرامية لحبسـها داخـل الوظائف الهوبزية الخاصة بحفظ السلام والدفاع عن المجتمع المدنى إلى الصـلف الإنسانى النزعة الذى يحرك الديانات السياسية لهذا الزمان؛ ففى ظل تضاؤل عقيدة الاستسلام للإرادة الإلهية الصادقة وإحلال العقائد أو الأديان العلمانية التى أفرغـت من المضمون الإلهى، لا يمكن للعقل الليبرالى الحديث قبول فكرة اختزال الدولـة إلى جهاز شديد التواضع لا يقدم الخلاص للبشر وإنما يتحول إلى مجـرد حـاجز أمامى يشرع فى وجه العقبات الكؤود التى تحول دون التمتع بحياة إنسانية محتملة. وما الدولة فى التصور الهوبزى إلا ملاذ مؤقت نحتمى فيـه مـن شـرور القـدر الإنساني، وقد نأمل أن تزدهر فى ظلها أشكال تميز كثيرة. وسلام المجتمع المدنى فى الدولة المحدودة المتصوَّرة على الأسس الهوبزية قد يجعل من هذا الوضع أمرًا محتمل الحدوث، لكنه لا يضمن قيامه. ويكمن مأزق الدولة الحديثة فى نسب طبيعة التدبير السياسـى إليها، ويستوجب حله التخلى عن الوهم الليبرالى بأن الدولة يمكن أن تكون أكثر من مجرد شرط مسبق ضرورى لحياة صالحة تتعـرض ميزاتهـا للخطر باستمرار:

> هنا فى التجمعات المدنية، ما يهم لـيس الإنجـاز ولا حكمة إدراك الإنجاز، وإنما السـلام... ففـى جـنس محكوم عليه بالبحث عن كماله ليس فقط فى أثناء لحظة الطيران وإنما دائمًا وأبدا فى اللحظة التى تليها، جـنس تكمن أرقى مزاياه فى تشجيع الرؤية الواضحة لعواقب أفعاله وتتمثل أعظم حاجاته (التى لا توفرها الطبيعـة) فى التحرر من إلهاءات الوهم لا بد أن يتجسد اللوياثان العادل the Leviathan, that justitae mesura atqua ambiotionis elenchus فى اختراع لن يُزدرى ولـن يُغالى فى تقديره.(١٨)

ويكمن مأزق الدولة الحديثة فى صيغتها الهوبزية الجديدة؛ فبعد أن أصبحت فريسة للعقيدة الليبرالية فى ظل حرب ضروس لإعادة توزيع القيم السياسية، باتت ضعيفة حتى حين ازداد حجمها، فضلا عن أنها أهملت مهامها الحقيقية حين صارت خادمة للأحلام المستحيلة. بقى أن نرى ما إذا كان الارتداد إلى التواضع الهوبزى نفسه، الذى كانت الدولة تبدو فيه صغيرة وقوية فى آن واحد، يمثل أم لا مجرد رؤية تنطوى على الحنين إلى الماضى، وحلم عصر أشبه بعصر هوبز الذى كان صخب الديانات الهمجية قد صم آذانه وتملّكه الشوق إلى السلام.

الفصل الثانى

سانتايانا ونقد الليبرالية

لم يكن لفكر چورچ سانتايانا George Santayana تأثير واسع فى أى وقت؛ ففلسفته، فى شكلها وجوهرها، تبدو معاكسة لتيار حسى ساد القرن العشرين، مما جعل الصمت يلف أية أصداء لكتاباته الفلسفية منذ ذلك الحين، حتى بين معاصريه. هذا الإهمال من جانب الفلاسفة المحترفين والمثقفين المستنيرين لعمل سانتايانا يدعو للأسى، وذلك لأسباب كثيرة؛ فأسلوبه النثرى - المكثف والحكيم والمنمق فى آن واحد - جميل وفريد بين الكتابات الفلسفية فى القرن العشرين، لا يضاهيه إلا أسلوب القدامى والمختلفين جدا ممن برعوا فى الكتابات الفلسفية، مثل ديفيد هيوم. ومع أن أعماله لم تشكل جزءًا من أى تراث مميز أو من مدرسة تحظى بالتقدير، فمازالت إسهامات سانتايانا فى مجموعة من العلوم الفلسفية، خاصة فى نظرية المعرفة ومذهب الشك والميتافيزيقا وعلم الأخلاق، تحتوى على ما يمكن أن نتعلم منه؛ إن كنا على استعداد لقراءته بتعاطف فكرى. فقد جرى تجاهل إسهاماته فى تلك الموضوعات نتيجة - من ناحية - للإجحاف الأكاديمى الشائع الذى يرى أن كل من يتأنق فى كتابته لابد أن يكون أديبًا أو شاعرًا نثريًا وليس مفكرًا جادًا من أى نوع، فضلا عن أن اللغة التى كتب بها سانتايانا لم تكن - من ناحية أخرى - تنسجم مع لغة المدارس التحليلية التى هيمنت على الفلسفة الأنجلو أمريكية معظم القرن العشرين. ومع ذلك، فربما يكمن السبب الرئيسى لتجاهل فكر سانتيانا فى ظروف حياته. وهو أمر محزن على أى الأحوال، فى أن أعماله نادرًا ما تُدرّس الدراسة الجادة فى الوقت الراهن، مما يحرمنا من فكره الخاص بالمجتمع والحكم الذى يشمل عملاً من أعمق وأوضح الأعمال النقدية لليبرالية التى ظهرت حتى الآن. ومن أعراض مزاجنا الفكرى فى زماننا هذا أن إحدى الدراسات المنهجية القليلة جدًا عن فلسفة سانتايانا المنشورة فى السنوات القليلة الأخيرة تهمل بالكامل أى بحث لفلسفته

السياسية.[1] ومن الصعب مقاومة الشك فى أن فكر سانتايانا السياسى ليس مجهولاً للرأى الحديث فحسب، بل إن القليلين الذين سمعوا عنه يعتبرونه غير منسجم مع العصر إلى حد كبير ولا يتناسب مع روحه بالمرة. ولهذا السبب وحده قد يكون فيه الكثير مما نتعلمه عن تهويمات النظرة الكلية الليبرالية السائدة وقيودها.

كانت ظروف حياة سانتايانا غير عادية، وغالبًا ما كان لها تأثير على قدرتنا على فهم فكره. فقد وُلد سانتايانا فى إسبانيا عام ١٨٦٣ من أبوين إسبانيين، واحتفظ بجنسيته الإسبانية طوال حياته، رغم مغادرته لإسبانيا وهو فى التاسعة من عمره، وظل يعتبر نفسه إسبانيًا على الدوام، وهو الذى تلقى تعليمه فى الولايات المتحدة، وكتب كل أعماله الفلسفية وشعره بالإنجليزية، وأصبح ارتباطه بجامعة هارفارد، طالبًا وأستاذًا، هو الارتباط الوحيد الطويل المدى فى حياته. وكان مزاج سانتايانا الفكرى، المتحفظ والساخر والشاعرى، لا يشترك إلا فى القليل مع المزاج المسيطر وقتها ومازال على الثقافة الأمريكية، مما أدى إلى نفوره من الحياة الأمريكية وتمرده عليها، وهو ما لاحظه زملاؤه فى هارفارد. لذلك لم يكن مستغربا أن يثير سلوكه حفيظة آخرين من أمثال ويليام چيمس William James الذى أغضبته غربة سانتايانا بنظرته الجادة والمتفائلة والواعظة، وعبَّر عن إدانته لفكره، شكلا ومضمونا، إلى درجة اعتباره نوعا من "العفن الخالص". وقد أصاب الذهول والغضب زملاء سانتايانا حين دفعه نفوره من الحياة الأمريكية والثقافة الأكاديمية إلى تقديم استقالته من الأستاذية فى هارفارد عام ١٩١١ ورحل إلى أوروبا للأبد، حيث عاش حياة الباحث المستقل وأقام فى الفنادق، ثم فى دير فى آخر الأمر، وظل منتجًا حتى وفاته فى عام ١٩٥٢. وهناك بعض الشك فى أن تبرؤ سانتايانا كان من وسط أكاديمى بات البحث الفلسفى فيه يتسم بطابع الحرفية والمؤسسية. يضاف إلى ذلك أن عدم مبالاة سانتايانا بالحساسية الأخلاقية المحسنة لعالم الفكر الأمريكى أثناء حياته عزز إهمال عمله الذى ولَّدته غرائب نبرته ومضمونه.

ورغم سعة معرفة سانتايانا الهائلة بتاريخ الفلسفة، فمن الواضح أنه لم يتأثر بأى ممن درسهم من المفكرين. وكان يميل فى سنواته الأخيرة إلى تصوير نفسه

على أنه المتحدث باسم عقيدة إنسانية نزاعة إلى الشك تدين بالمـذهب الطبيعـي، نادرًا ما وجدت من يعبر عنها، باستثناء بعض الشعراء من أمثـال لوكريشـس[*] Lucretius. ويمكن تلخيص تطوره الفلسفى بسـهولة، فبالإضـافة إلـى رسـالته للدكتوراه عن فلسفة لوتسه Lotze، كان أول كتاب مهم هو ما نشره عـام ١٨٩٦ فى النظرية الأخلاقية. ويتضمن هذا الكتاب وعنوانه "حاسة الجمال" The Sense of Beauty[٢] كثيرا من الأفكار التى سادت كتاباته على مدى نصف القرن التـالى أو يزيد، والتى كان من أبرزها تحليل للقيم بلغة ذات نزعة طبيعية وجسدية وجنسـية إلى حد ما، لكنها لا تهبط فى أى وقت إلى درك النزعة الاختزالية الفجة. ومن أهم إسهامات سانتايانا فى هذا العمل المبكر جمعه المميز بـين الماديـة اللوكريشـية القوية ذات الصلة بما هو موجود وبين التأكيد القوى للواقع الروحى بالفعل، الـذى جرى توسيعه وتعميقه بتفصيل منهجى فى أول بيان فلسفى كبير له وهـو "حيـاة العقل"[٣] المنشور فى خمسة مجلدات عامى ١٩٠٥ و١٩٠٦. أما مذهب سـانتايانا الميتافيزيقى، الذى كان عبارة عن توليفة غامضة بل ربما مشوشة فى الأساس من الأنطولوچيا المادية ونظرية الجوهر التعددية، فقد جرى تطـويره وتوسـيعه فـى المجلدات الأربعة لمؤلفه "عوالم الوجود"[٤] Realms of Being المنشور فيما بـين ١٩٢٧ و١٩٤٢. وبالإضافة إلى هذين البحثين، نشر سانتايانا الكثير من مجموعات المقالات كان مـن أبرزهـا "ريـاح المـذهب" Winds of Doctrine (١٩١٣)[٥] و"مناجاة فى إنجلتـرا ومناجـاة لاحقـة " Soliloquies in England and Later Soliloquies (١٩٢٢)[٦]. ويتضمن "رياح المذهب" تقييما لامعا ومـدمرا لفلسـفة صديقه برتراند راسل Bertrand Russel المبكرة، ويعلق فيه على إيمان راسـل، المأخوذ عن ج.إ. مور G.E. Moore والذى تخلى عنه فيما بعد بتأثير مـن نقـد سانتايانا. فى هذا التقييم يشير سانتايانا إلى وجود صفات أخلاقيـة موضـوعية لا تعتمد فى مضمونها بحال من الأحوال على قانون البشر، ويقول:

(*) فيلسوف وشاعر رومانى عاش فى القرن الأول قبل الميلاد، اشتهر بقصـيدته الطويلـة "عـن طبيعـة الأشياء" التى تحاول تفسير الكون تفسيرًا علميًا بغرض تحرير الناس مـن الخرافـة والخـوف مـن المجهول. (المترجم)

> يحدث احتساء الويسكى انتشاءً فى الجسم البشرى بنسبة تزيد على ما تحدثه القهوة، وأى رأى مخالف لذلك يعد خطأ واضحا؛ ولكن يا لها من طريقة غريبة لإثبات حقيقة، هى نسبية رغم كل شيء، للتأكيد على أن للويسكى تأثيرًا أكبر فى حد ذاته، دون الإشارة إلى الحيوان الذى يتناوله – كما لو كان السُكر أمرا متأصلا فيه – ويظل كذلك حتى فقدان الوعى داخل زجاجته![٧]

مقالات سانتايانا فى "المناجاة" جديرة بالانتباه لأنها تتضمن بعض أكثر تحليلاته ذكاءً حول إخفاقات الليبرالية وتحولات الرأى التى تسببت فيها كارثة الحرب العالمية الأولى. وتتناثر الأفكار الرئيسية لفلسفة سانتايانا السياسية فى أنحاء تلك المقالات، إلا أنها تحظى ببيان كامل ولائق فى كتابه "الهيمنة والسلطات" Dominations and Powers الذى ظهر قبل وفاته بعام.

فما هى إذن أهم العناصر فى فكر سانتايانا السياسى، وكيف أثرت على نقده لليبرالية؟ الواقع أنه يمكن العثور على النواة الأساسية لرفض سانتايانا لليبرالية فى ملاحظته التى تقول:

> يوحى النموذج الليبرالى برأى معين حول علاقات الإنسان فى الكون مفاده أن البيئة الأساسية، الإلهية أو الطبيعية، إما فوضوية فى حد ذاتها أو لا يمكن للعلم البشرى أن يدركها. هذه الطبيعة البشرية إما أنها متنوعة تنوعًا شديدًا أو قابلة للتحديد فى بضعة عناصر أساسية، يترك لكل عازف أمر تنويعاتها الفردية. ولذلك لا يمكن فرض أى دين طبيعى أو علم أو طريقة للسعادة؛ فهذه أمور تظل بطبيعتها، حتى فى أسسها، مفتوحة دائمًا لكل إنسان كى يرتبها بنفسه ولنفسه. وكلما أصبحت الأمور غير مستقرة على نحو متزايد

واختيارية فى المقام الأول، زاد احتمال وجــود هــذه الحرية فى العالم بأمان أكبر وأصبح تأثيرها أعمق.(٨)

هنا يلقى سانتايانا الضوء على الدوجما أو العقيدة الأساسية لليبرالية الحديثــة التى يؤمن بها كثيرون بعناد وطيش؛ فهذه العقيدة ترى الطبيعة البشرية نوعا مــن الخيال، أو الفوضى، أو الشيء الذى لا سبيل إلى معرفته، لذلك فليس من المنطــق أن يبدأ الإنسان حياته من جديد، وأن يخوض كل تجربة فى الحياة وينتظر ما تسفر عنه. غير أن دوجماتية الشك لدى العقل الليبرالى تبدو أبعد ما تكون عــن نظــرة القدماء الذين كانوا يرون أن الطبيعة البشرية قابلة للمعرفة فى أهم جوانبها، وقالب ثابت ومستقر يمكن أن يستوعب بداخله التنويعات بين الأفراد والشــعوب بأمــان. وعليه فقد كان هؤلاء القدماء يرون أن الحرية ليست حقًا أساسيًا غير قابل للتحديــد مؤسسا على الفوضى، بل هي، على العكس، شيء شديد التحديد:

> حين كانت الشعوب القديمة تدافع عما أسمته حريتهــا، كانت تقصد بتلك الكلمة الدفاع عن مصــلحتها الجليــة والملحة فى أن لا تُدَمَّر مدنها، وأن لا تُسلَب أراضيها، وأن لا تُباع هى نفسها فى أســواق النخاســة. بــل إن الحرية بالنسبة لليونانيين على وجه التحديد كانت تعنى ما هو أكثر من ذلك. وربما كان الافتــراض العميــق للفلسفة الكلاسيكية والقائل بأن لكل من الطبيعة والآلهة، من ناحية، والإنسان، من ناحية أخرى، طابعه الثابــت، هو الذى أنتج المعانى الخاصــة بــالولاء الضــرورى والفلسفة الصحيحة والسعادة القياسية والفن الســوى... وحين كانوا (أى اليونانيون) يدافعون عن حــريتهم لــم يكن ما يدافعون عنه مجرد حرية الحياة، بل كان حرية الحياة بشكل جيد، والحياة بالشكل الذى لم تحيَ به الأمم الأخرى، بالدراسة التجريبية للعالم وللطبيعة البشــرية.

وكانت هذه الحرية تتمثل فى اكتشاف السعادة الطبيعية وفى السعى للحصول عليها. وهذه الحرية فى الاستزادة من الحكمة وفى العيش فى صداقة مع الآلهة ومع بعضهم البعض، هى الحرية التى دافعوا عنها فى ثيرموبلى(*) بالشهادة وفى سلاميس(**) بالنصر.(٩)

ويرى سانتايانا أن الحرية الكلاسيكية هى حرية حكم النفس، وبها كانت الشعوب المتحضرة تسعى لمعرفة فنون الحياة وهى متأكدة من أن معرفة مصلحة البشر (فى حدود، مثلها مثل أى شىء آخر) هو أمر قابل للإنجاز. أما الحرية الليبرالية فهي، فى المقابل، حرية الجموح والتطرف، وهى توليفة متعجرفة من النزعة الفردية المتناقضة والنزعة الإنسانية العاطفية، كان اليونانيون سيزدرونها لو أنهم كانوا قد انحدروا إلى مستوى التدهور الذى يسمح لهم بتخيلها. وعلى الرغم من أن التناقض بين الحرية الكلاسيكية وحرية الحداثة الليبرالية يعد أمرا على قدر كاف من الوضوح والجلاء، فإنه يجب ألا يقودنا إلى إساءة تفسير رؤية سانتايانا الأخلاقية ووجهة نظره السياسية؛ فقد كان سانتايانا، شأنه شأن اليونانيين، يعتقد أن الطبيعة البشرية شىء ثابت ويمكن معرفته، وله حدوده التى لا لبس فيها ومجاله المحدد من التنويعات، ومع ذلك فقد كان يختلف اختلافًا شديدًا عن اليونانيين - أو على الأقل الدوجماتيين منهم، مثل أرسطو - فى تصوره للمنفعة البشرية ومضمونها؛ إذ يرى سانتايانا أن المنفعة البشرية تختلف باختلاف أنواع البشر الذين حققوها أو الذين أخفقوا فى تحقيقها. فليست هناك منفعة أسمى واحدة بالنسبة للناس كافة، مثل التأمل عند أرسطو أو حياة العمل والصلاة عند توماس الأكوينى. فضلا عن أنه ليس هناك شكل واحد للحياة الجماعية، كشكل الدولة- المدينة polis، يمكن اعتباره حاضنا للازدهار البشرى. بل هناك تنوع مقيد، ولكنه مشروع، للمنافع الفردية والجماعية. وهو محرك استبدادى فى الفلسفة السياسية (تعبر عنه الليبرالية

(*) ممر ضيق شرقى اليونان شهد مواجهة غير ناجحة بين اسبرطة والفرس عام ٤٨٠ ق.م. (المترجم)

(**) جزيرة يونانية جرت قبالتها معركة بين اليونانيين والفرس عام ٤٨٠ ق.م تمكن فيها اليونانيون بقيادة ثيموسكليس من هزيمة الفرس. (المترجم)

الحديثة كأفضل ما يكون) لرفع أى منها إلى مرتبة المنفعة الكبرى. وكما أن الحياة الصالحة بالنسبة للفرد قد يعبر عنها نمط الإنتاجية البرجوازية أو الترف الأرستقراطى، والتقوى أو متع الغرائز، فإن الملَكية أو الجمهورية، والاستثمار الحر أو نمط الإقطاع فى النظام الاجتماعى التقليدى قد تكون بدورها أشكالا قانونية من المنفعة البشرية. أما محتوى المنفعة البشرية فى أى زمان أو مكان فمسألة قابلة للدراسة وللتفكير المتروى وليس التشريع، تنطوى دائمًا على هامش من المصادفة والنزوة، وهو ما لا يمكن لأية نظرية أن تخفف من حدته. وما تستبعده نظرة سانتايانا الأخلاقية على وجه التحديد لا يتعلق بتأكيده على نسبية المنفعة الجزئية أو بالأحرى موضوعية المنفعة المحدودة، بل تنوعها غير المحدود وانفتاحها الذى لا سبيل إلى معرفته على كل جديد لم نسمع عنه، ومطاوعتها وقابليتها للتشكل بواسطة الإرادة البشرية والخيال الطوباوى أو الإصلاحى.

إن **التقدم** هو، باختصار، ما يستبعده تصور سانتايانا الأخلاقى. ليس معنى ذلك أن سانتايانا ينكر، بروح من العناد الكاره للبشر، أن الترتيبات البشرية غير قابلة للتحسن. وهو لا يقر النسبية المتطرفة كذلك، لأنه لا ينكر أن هناك أشكالاً أفضل وأخرى أسوأ من الحكم، وأن هناك مزايا ومساوئ يشترك فيها الناس جميعًا. ويبتعد سانتايانا عن الدوجماتية الضيقة للفلاسفة الأخلاقيين اليونانيين الكلاسيكيين حين يصر، فى تراث ديموكريتوس(*) ولوكريشس، على التنوع المشروع لأعراف الحياة وأساليبها. ومع ذلك فهو لا يقر فى أى موضع بدعة الإباحة الليبرالية؛ تلك البدعة القائلة بأنه ليس هناك ما يمكن اختياره من بين التقاليد والثقافات. أما رفضه للتقدم فيقوم على أسس أخرى أكثر معقولية؛ فحين يحدث تحسن محقق فى أحوال البشرية فإن ذلك لا يتم كأمر حتمى وإنما كمصادفة أو بفعل الإرادة البشرية، لكنه يظل قابلا للنقض باستمرار. ويوضح سانتايانا ذلك بقوله:

(*) فيلسوف يونانى عاش فى أواخر القرن الخامس وأوائل القرن الرابع قبل الميلاد ويعرف بالفيلسوف الضاحك. وقد وضع نظرية ذرية للكون وآمن بالمبدأ القائل بأن المتعة مع التحكم فى النفس هى هدف الحياة البشرية. (المترجم)

التقدم حقيقة فى كثير من الأحيان. وحين نفترض أن هناك غاية محددة يتعين تحقيقها، فإننا نتبع فى بعض الأحيان طريقة متواصلة لبلوغ تلك الغاية، كأن نقرر بتر ساق كسرت؛ ويُعَد هذا النوع من التقدم فى مجمل الخبرات البشرية أمرا مرغوبا فيه. لكن **الإيمان** بالتقدم، مثله مثل الإيمان بالقدر أو بالرقم ثلاثة، خرافة محضة؛ فمن الجنون القول بأن فكرة ما، والمقصود هنا فكرة التحول إلى الأفضل، تحققت فى مكان ما لأنها تملك القدرة على تحقيق نفسها بشكل حتمى فى ذلك المكان، وأن هذه الفكرة لابد وأن تحقق نفسها سرًا فى كل مكان آخر، حتى حين يكون ذلك مناقضا للحقائق.(١٠)

حينئذ تصبح فكرة وجود قانون للتقدم، أو ميل لا يمكن مقاومته بحال من الأحوال للسير نحو الأفضل، يصبح حينئذ مجرد خرافة، وهى إحدى خرافات معتقدات الدين الزائف الحداثى الخاص بالنزعة الإنسانية. وحتى لو وُجد هذا القانون أو الميل، وكان بالإمكان إقامة الدليل عليه، فسوف يكون الإيمان بالتقدم ضارًا فى رأى سانتايانا؛ ذلك أنه يؤدى إلى تكريس عادة مفسدة للذهن تقيِّم فيها الأشياء ليس بناءً على امتيازها أو كمالها الحالى، وإنما على أساس ذرائعى instrumentalist باعتبار أنها تؤدى إلى شيء أفضل، وهى تُدخل فى الفكر والإحساس نوعًا من تبرير العدالة الإلهية التاريخى، الذى يبرر فيه شر الماضى على أنه وسيلة لمنفعة الحاضر والمستقبل. وتجسد فكرة التقدم نوعًا من **عبادة الزمن** time worship (وهو التعبير الذى استخدمه ويندام لويس Wyndham Lewis) التى يُنظر من خلالها إلى تفاصيل عالمنا وتُقَيَّم ليس بما هى عليه، بل بما يمكن أن تكون عليه؛ وبذلك نصبح محرومين من الإحساس بالحاضر وكذلك من رؤية الأبدية. وتنطوى فكرة التقدم كذلك على عيب آخر؛ فهى تفترض أن هناك معيارًا ثابتًا يمكن به قياس التحسن، وهو فى هذه الحالة عبارة عن سلسلة متعاقبة من تلك المعايير المتطورة. صحيح أن البشر، مثلهم مثل سائر الأنواع الحيوانية،

يشتركون فى حاجات بعينها، وأن وضعهم يتحسن إلى الأفضل فى حال تلبية تلك الحاجات، ولكن فى النوع البشرى، وليس فى الأنواع الأخرى، يستحضر تحقيق هذه الحاجات الأساسية غيرها من الحاجات، ويغير من المعايير التى يمكن بها قياس التحسن المستقبلى. وليس هذا التحول الذاتى للبشرية عن طريق تلبية حاجاتها عملية خطية أو ذات بعد واحد؛ فالأفراد والشعوب الذين يعيشون فى أوساط تاريخية وثقافية مختلفة قد يعانون منها بطرق مختلفة. وليست آثارها مفيدة على الدوام فيما يتعلق برفاهة البشر:

> ربما يكون الحفاظ على التقدم أو الاعتراف به ممكنًا بالنسبة للمهارات القابلة للنقل فحسب. أما عندما تقوم هذه المهارات بتطوير نفسها أو بتطوير الطبيعة البشرية فإنها تغير من أساسها، وبناءً على تغير الأساس وتحول الطبيعة البشرية ذاتها لا يعود معيار التقدم أخلاقيًا وإنما يصبح ماديًا فحسب، وهى مسألة تتعلق بتزايد درجة التعقد أو الحجم أو القوة. ونحن جميعًا نشعر فى زماننا هذا بالغموض الأخلاقى للتطور الآلى؛ فهو فى ظاهره يزيد الفرص، ولكنه يقضى على إمكانية الحياة البسيطة أو الريفية أو المستقلة. وهو سخى فى تقديمه للمعلومات، ولكنه يقضى على السيادة إلا فى الفعاليات التافهة أو الآلية. ونحن نتعلم لغات كثيرة، ولكننا نحط من قدر لغتنا. ومع أن فلسفتنا انتقادية إلى حد كبير وتظن أنها مستنيرة، فهى صخب من اللغات الاصطناعية التى لا تفهم بعضها البعض.[١١]

أينما تَسُدْ فكرة التقدم الثقافة الحديثة، خاصة فى أمريكا (حيث تحرك الكثير مما يعرف بالنزعة المحافظة)، فمن الطبيعى أن تجد فى الليبرالية مبتغاها. وتكمن المفارقة الأساسية التى تنطوى عليها الليبرالية الحديثة فى أن أية عقيدة سياسية

تقوم على تكريس الحرية (كما كان الحال بالنسبة لليبراليين الكلاسيكيين وتوكفيل Tocqueville وكونستان Constant وماديسون Madison ومذهب التنوير السكوتلندى) تجد نفسها مضطرة، عن طريق فكرة التقدم، لأن تخضع الحرية لعملية تعزيز الرفاهة العامة. وكما يشير سانتايانا، فإن "أكثر الليبراليين جدية هم أسرعهم شعورًا بالحاجة إلى استبداد جديد؛ فهم أول من يؤيد المشروعات الضخمة لتحسين العالم، غير آبهين بما يصاحبها من آثار على الحرية التى قدَّرها جيل سابق من الليبراليين الحكماء." ويقول لنا سانتايانا "إنهم [أى أكثر الليبراليين جدية] ينقذون المبادئ الليبرالية بقولهم إنهم يستحسنونه [أى الاستبداد الجديد] استحسانًا مؤقتًا فحسب، باعتباره وسيلة ضرورية لتحرير الناس. ولكن لتحرير الناس من ماذا؟ من عواقب الحرية".[١٢] ولا يشير شيء فى تحليل سانتايانا إلى أنه كان من الممكن تحاشى هذا التحول لليبرالية من عقيدة للحرية إلى عقيدة للتقدم من خلال الاستبداد الجديد، أو إلى أنه قابل للنقض بطريقة ما فى الوقت الراهن (كما يتخيل الليبراليون الكلاسيكيون المعاصرون مثل هايك). كما أنه لا يفترض أن النظام الحالى لدولة الرفاهة الليبرالية الرأسمالية التى تهيمن عليها الشركات (كما قد نسميها) مستقر أو باق. وهو يقول "لقد كانوا [أى الليبراليون] محقين ولا شك فى أن يثقوا بتحرك العالم صوب القضاء على المؤسسات والفضائل والمعتقدات التقليدية، ولكن هاهو النصف الأول من القرن العشرين قد أثبت أن ثروتهم وذوقهم وحريتهم الفكرية سوف تذوب داخل نزعة همجية غريبة سوف تعتبرهم خلاصًا جيدًا."[١٣] إذن فالعصر الليبرالى فى رأى سانتايانا هو على النحو الأوضح عصر انتقالى؛ ذلك أن مفاهيمه الحاكمة الخاصة بالتقدم والحرية قد حُطَّ من قدرها أو اتسمت بالارتباك أو أصابها التشويش، وفوائدها فى نمو الثروة والمعرفة مشكوك فيها وغير ثابتة، واستقرار النظام الاجتماعى الذى قام عليه اتساع القوى البشرية هذا هش. والسؤال هو: ما الذى يمكن أن يحل فى رأى سانتايانا محل الليبرالية؟

بغض النظر عما يعتقد سانتايانا أنه يمكن أن يحل محل الليبرالية، فقد كان واضحًا فى قوله إنه لا يمكن أن يكون امتدادا لليبرالية بشكل آخر، فهو يقول إنه

"إذا كان هناك اتجاه سياسي ما قد أثار غضبي، فهو على وجه الدقة اتجاه الليبرالية الصناعية إلى الهبوط بمستوى الحضارات كافة إلى نمط واحد رخيص وكئيب."(١٤)
ولن تكون حقبة ما بعد الليبرالية، إن كانت ستأتى حقبة بهذا الشكل ولم ترتد البشرية إلى الهمجية، هى تلك اليوتوبيا الفوضوية التى كانت تشكل باستمرار إغراءً لليبرالية تُنَظِّر تنظيرًا ساذجًا فى كتابات هؤلاء الليبراليين المغالين فى ليبراليتهم، والفوضويين، مثل فورييه(*) Fourier وبرودون(**) Proudhon، وفى زماننا هذا مقلدى مذهب حرية الإرادة. وعلى أية حال فسوف يكون العصر ما بعد الليبرالى على العكس تمامًا من تلك اليوتوبيا المتخمة باللعب بالألفاظ. وبدايةً سوف تخلِّص نفسها من روح الفردية تلك، غير المعروفة فى الواقع بين اليونانيين والرومان، وهى هدية اليهودية والمسيحية إلى حضارتنا. ويتصور سانتايانا أن الأمر المكبوت فى ثقافتنا الحديثة هو أن الليبرالية وغيرها من الديانات السياسية فى زماننا ما هى إلا ذرية غير شرعية للتراث اليهودى المسيحى، وهو نفسه ليس سوى كبت (بالمعنى الفرويدى على وجه التحديد) لحاجاتنا الدينية وإحساسنا الدينى، أما الديانات السياسية - ليبرالية كانت أم شيوعية - فليست سوى عودة الحاجات المكبوتة إلى التسامى وإلى المقدس. وكما تمنى فلاسفة عصر التنوير الفرنسى وتنبئوا، فإنه إذا تخلت الثقافة الأوروبية عن ميراثها المسيحى لكان من المحتمل أن تتخلى معه عن نزعتها الفردية، ولكانت نتيجة ذلك أبعد كثيرًا عما حلمت به النظرية الليبرالية:

> الصحة والحرية... إن هما استعيدتا مقابل هيمنة المسيحية التى تتلاشى شيئًا فشيئًا، فقد تحتفظان بمفاجآت للعقل الحديث؛ فالعقل الحديث ليبرالى

(*) فرانسوا مارى فورييه (١٧٧٢-١٨٣٧) مُنَظِّر اجتماعى فرنسى كان يعتقد أنه بالإمكان تحقيق التوافق الكونى بإعادة تنظيم المجتمع إلى وحدات تعيل نفسها بنفسها تسمى المشركات أو الكتائبيات phalanatères تضم الواحدة منها ١٥٠٠ فردًا يشتركون فى العمل والثروة والسكن. (المترجم)

(**) بيير جوزيف برودون (١٨٠٩-١٨٦٥) فوضوى فرنسى كان يعتقد أن النمو الأخلاقى البشرى سوف يقضى فى النهاية على الحاجة إلى القوانين والحكومة. (المترجم)

> ورومانسى، ولكن حالة المجتمع ونظام الإرادة التى يوحى بها العقل المحض ما كانا ليصبحا رومانسيين أو ليبراليين، بل كانا سيصبحان عضويين بشدة، وأخلاقيين وعسكريين وعلميين على نحو تام وبشكل تقليدى. ولربما تاق أعداء المسيحية الأدباء بسرعة إلى ذلك الهامش العريض من الحرية والحماقة الذى كانت تُحاط به المسيحية دائمًا فى العصور المسيحية السعيدة. ولربما تصرفوا بحماقة وبذكاء للحصول على ميزة فى ظل الكنيسة أفضل مما فى ثكنات المستقبل الاجتماعية. ولربما ترك الولاء العام المنقسم، ما بين دينى ودنيوى، المزيد من الثقوب والشقوق لاختلاس النظر من خلالها أكثر مما كان سيتركه نظام العقل المكتظ.(١٥)

لم يكن سانتايانا نفسه آسفًا على زوال روح الفردية التى رعتها العقيدة المسيحية وآوتها. ودون مشاركة منه فى التخيلات البدائية لنزعة عصر التنوير القومية، كان يميل إلى الترحيب بنوع من الوثنية المثالية تقبل فيها الأديان صراحة على أنها ضروب محلية من الشعر، وتصبح نسبية التدين أمرًا مألوفًا. وسوف يصبح هذا الشكل السياسى للحقبة ما بعد الليبرالية إمبراطورية كونية. ومع أن سانتايانا نفسه رجل هامشى تمامًا، انكسرت من موشور فكره الكثير من الثقافات القومية - الإسبانية والإنجليزية والأمريكية وغيرها - فإنه كان يبغض بحق العواطف القَبَلية المرتبطة بالدولة القومية الحديثة. وكان يفضل حماية شكل الحياة الاقتصادية والاجتماعية الذى راق له - وهو الشكل الأبسط والأكثر محليةً والأقل كلفة - بواسطة إطار من السلام الكونى. أما مثله الأعلى السياسى، وتصوره الخاص بالنظام ما بعد الليبرالى، فهو نسخة مثالية للدولة القديمة تمكن من وصفه جيدًا فى مقال منشور فى عام ١٩٣٤ بعنوان "بدائل لليبرالية":

كان القدماء مبجلين؛ فقد كانوا يعرفون نقــاط ضــعفهم ونقاط ضعف أعمالهم كافة. ولم يكونوا يخافون القــوى الظاهرة التى تحدث الفيضــان أو الوبــاء أو الحــرب فحسب، بل كذلك الأرواح الخفية المنتقمة الأكثر مكــرًا والتى تزعج العقل، والنبوءات الغامضة كل الغموض. وقد أقاموا من خلال طقوس تتسم بالدقة برج مراقبــة ومخزن غلال ومعبد صغير على جرف يعلو حقــولهم ومراعيهم الواقعة على ضفة النهر. وكانــت الــدائرة المغلقة لنظامهم القومى، الريفى والعسكرى، واضــحةً للعيان باستمرار. وربما كانوا سيحكمون العالم فى يوم من الأيام من ذلك الحصن الصــغير، ولكــنهم كــانوا سيحكمونه بمعرفــة أنفســهم ومعرفــة العــالم الــذى يحكمونه. وربما قبلوا وهم سعداء قوانين أكثــر ممــا فرضوا. وكانوا سيفكرون على نطاق بشرى....وفــى هذه الحالة، وبينما كانوا يمسكون الحقيقة فــى أيــديهم، كان من المحتمل أن تصــبح الســلطة معتدلــة، بــل ومقدسة.(١٦)

لقد تعرض تصور سانتايانا للنظام ما بعد الليبرالى، وهو تصــور ينطــوى على نقاط قوة ونقاط ضعف كثيرة، للانتقاد من زوايا مختلفة يعتبر بعضــها أكثــر ابتذالاً من البعض الآخر؛ فقد هوجم باعتباره ميالاً للفاشية، إلا أن نقده مــن هــذه الزاوية لا أساس له؛ فلم يكن هناك ما يؤيد مثل هذا النقد سوى أن ســانتايانا كــان يعيش فى إيطاليا الفاشية فى الوقت الذى نشر فيه مقال "بدائل لليبرالية"، وربما ظن أن نظام موسولينى Mussolini أجدر بالبدائل القابلة للتحقيق. ومــع ذلــك يتعــذر تبرير نقد رؤية سانتايانا ما بعد الليبرالية باعتبارها ميالة للفاشية لأن هناك أدلــة لا لبس فيها فى كتاباته ترفض المبدأ الفاشى والممارسة الفاشية. ولا يمكــن تفســير

الفقرة التالية من كتابه "هيمنة وقوى" إلا على أنها نقد صريح للادعاءات النيتشية المبتذلة الخاصة بالزعماء الفاشيين:

> أمن الممكن أن يكون هؤلاء الساسة الواقعيون قد نسوا مبادئ الأخلاق، أم تراهم لم يسمعوا عنها؟ أليس هؤلاء السوبرمانات سوى أطفال صغار أسيئت تربيتهم؟... سوف يجلس زرادشت، الذى بات رئيسًا للوزراء، على مكتبه لابسًا نظارته الواقية يستدعى السكرتير وراء الآخر... يا له من سوبرمان مسكين! حين تصبح الأمور لا تطاق من حوله، هل سيأسف على تلك الأيام السعيدة بلا مسئولية حين كان يمكنه، كما فى "أسطورة بورجا،(*) أن يدعو علنًا كل السوبرمانات المنافسين له إلى مأدبة كى يسممهم على مائدته؟ أم سيتذكر كيف تجرع بنفسه النبيذ المسموم وقد أذهله الانفعال وبدا جسورًا بنبل لكنه هلك على أفظع نحو؟ لم تكن تلك الجرائم الخيالية الشجاعة فى الواقع أكثر إرضاءً من أحابيل هذه العبودية الرسمية، فكلاهما خيلاء وزهو. وما الذى يمكن أن يعقب ذلك؟ إن تلك الطموحات الجامحة (مع أنها قد تستدعى شيئًا جميلاً أمام العقل) هى نفسها، جزئيًا على الأقل، شر، وسوف يفقد البطل المضلَّل، مثل داموكليز(**) Damocles أو مثل ماكبث

(*) عائلة إيطالية كان لها سطوة ونفوذ فى الفترة من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر وكانت تضم ابن البابا ألكسندر السادس وابنته. وكان سيزارى القائد الدينى والعسكرى والسياسى النموذج لكتاب ميكيافيللى "الأمير". وكانت لوكريتسيا دوقة فيرارا راعية للتعلم والفنون. (المترجم)

(**) تقول الأسطورة اليونانية إن داموكليز كان أحد رجال بلاط ديونيسيوس طاغية سيراقوصة. ولأن داموكليز بالغ مرارًا فى مدح حياة الحاكم السعيدة، فقد قرر ديونيسيوس دعوته إلى مأدبة فاخرة. وبينما كان داموكليز جالسًا يتناول طعامه وقد أحاطت به كل مظاهر الترف والأبهة، إذا به ينظر فجأة لأعلى فيرى سيفًا معلقًا بشعرة واحدة فوق رأسه. وهنا أدرك أن السلطة والثروة ممتلكات تحفها المخاطر. وبات يُشار إلى كارثة توشك أن تقع بـ"سيف داموكليز". (المترجم)

Macbeth الذى يرى الأشباح ويطـــارد الســـاحرات، روحه عند الفوز بعالم حزين، وما إن يحقــق رغباتـــه حتى تثير فزعه. هذه هى المبادئ الأخلاقيـــة المبتذلـــة والأساسية، ولكنى أتحدث عن أطفال وإلى أطفال، إنهم زمرة من المغفلين الصغار يقودهـــا بعـــض الأوغـــاد الصغار.(١٧)

تكمن الانتقادات الحقيقية لرؤية سانتايانا فى موضع آخر؛ فهناك أولاً ســـمة ساذجة يتصف بها، دون أدنى شك، تصوره للنظام ما بعد الليبرالى. فهذا النظام لا يمكن اعتباره ما بعد ليبرالى فحسب، وإنما ما بعد صناعى كذلك، ولا يتوافق مـــع الحفاظ على سكان العالم الحاليين. فالعالم الأقل ازدحامًا قد يكون أفضل إلـــى حـــد كبير، والعدد الحالى للسكان قد لا تكون إعالته ممكنة على المدى البعيد، إلا أنه من الواضح أنه لن ينقص إلا بفعل كارثة لن يُقضى فى أعقابها على النزعة الصناعية التى يزدريها سانتايانا فحسب، بل كذلك على إمكانية وجـــود أى نظـــام مـــا بعـــد صناعى بالشكل الذى تصوره هو. وهناك كذلك صعوبات شديدة فيما قاله ســـانتايانا عن الإطار الإمبراطورى الذى يمكن داخله حماية الاقتصادات المحلية والريفيـــة. وتنطوى فكرته الخاصة بالإمبراطورية العالمية الليبرالية علـــى قـــدر كبيـــر مـــن الجاذبية؛ فهى تعترف بأن الإمبراطورية وليست الدولـــة هـــى النظـــام السياســـى المناسب أكثر من غيره لتحقيق أهداف الحرية الفردية وحكم القانون وتفشى السلام بين المجتمعات المحلية المختلفة، وهو ما يعترف به الفكـــر الليبرالـــى المعاصـــر. وبينما يرسم سانتايانا الخطوط العامة لفكرة الإمبراطورية الليبرالية العالمية، نجـــده يتساءل بأسلوب بلاغى:

لم لا تُفصل المجتمعات الأخلاقية عن الوحدات الإقليمية أو القَبَلية كى تكون عضوية هذه المجتمعات الأخلاقيـــة طوعية، كما فى الكنيسة الحـــرة، ولا يتبناهـــا ســـوى البالغين الذين لديهم إحساس كامل بالنداء الباطنى الذى

> يدعوهم إلى هذه الحياة الخاصة، ويتخلون عنهـا، دون أى عائق مادى، بمجرد أن يفتر هذا النداء الباطنى، أو يترك مكانه لقرار أمين آخر؟[١٨]

ومرة أخرى يقول:

> فى ظل هذا السلام الرومانى، كما نسميه، من الممكـن حدوث تطور آخر؛ فليس المحتمل فقط هو أن تحـافظ كل أمة داخل أراضيها على لغتها وقوانينها ودينها فـى ظل الضمان الإمبراطورى، ولكن حين تمتزج الأمـم، كما يحدث غالبًا فى المدن الكبـرى أو فـى الأقـاليم المفتوحة بشكل مبهم أمام أى مهاجر، فمـن المحتمـل كذلك أن تحتفظ جميعًا بخصوصـيتها ولغتهـا وزيهـا وحياتها العائلية إلى جانب الأجناس الأكثر مغايرة.[١٩]

يتسم تصور سانتايانا بسمة حاسمة هى الاعتراف بـأن الشـكل السياسـى للإمبراطورية الذى يتناسب أكثر من غيره من الأشكال مع الإبقـاء علـى شـرط التعددية الثقافية – أى تعدد التقاليد وأساليب الحيـاة – يحظـى بتأييـد الليبراليـة الحديثة، غير أنهم يتصدون له فى كل مكان. ومع ذلك فهناك قدر كبير مـن عـدم الواقعية فى توقعاته الخاصة بالطريقة التى يمكن أن تظهر بها هذه الإمبراطوريـة العالمية الليبرالية. غير أنه يرفض تأسيس هذه الإمبراطورية على سلام أمريكـى لأنه يعتقد أن قيم الثقافة الأمريكية نفسها، المنطلقة من نزعـة إصـلاحية إنجيليـة ونزعة تفاؤلية لا سبيل إلى تغييرها، لا تجعل الولايات المتحدة صالحة للقيام بدور إمبراطورى. وهو يرفض كذلك، وبقدر أكبر من الشك، أن تكـون الإمبراطوريـة البريطانية (كما كانت عليه حين كتب لأول مرة ما أصبح فصلاً فى كتاب "هيمنـة وقوى"[٢٠]) نموذجًا للسلام الرومانى، على أساس أن البريطانيين يتسمون بلامبالاة تنم عن احتقار عادات رعاياهم وتجعلهم بغيضين كحكام. (قـد تكـون الملاحظـة صحيحة، ولكن موقف البريطانيين من رعاياهم كثير الشبه بموقف الرومـان مـن

رعاياهم، وهو الموقف الذى حمى البريطانيين على أقل تقدير من الليبرالية التبشيرية أو الخلاصية messianic liberalism). الأكثر منافاة للعقل هو قول سانتايانا إنه "قد تكون السوفييتات مناسبة أكثر من أية سلطة أخرى لأن تصبح حارسة للسلام العالمى"، وهو أمر قد لا يخلو من دافع ما وعناد. ويمضى قائلاً بأقصى قدر من السذاجة (أو الخداع):

> فيما يتعلق بامتلاك الأرض وبإدارة الصناعة والاتصالات، فإنه إذا كانت الإدارة تتسم بالكفاءة فسوف تكون الشيوعية العالمية التى تساندها قوة عسكرية لا سبيل لمقاومتها نعمة رائعة للبشرية.... وسوف يكون على السوفييتات... التخلى عن كل سيطرة على التعليم والدين والسلوك والفنون. فنحن نكون بروليتاريين وشيوعيين عنيدين فقط فى غياب تلك الأشياء، أما فى وجودها فنصبح أرستقراطيين على الفور. وكل شيء، فيما عدا الهيكل العظمى الآلى للمجتمع... لابد من تركه للارتباطات الحرة، وللإلهام المؤسس للتقاليد وللتقاليد المرشدة للإلهام. والروابط المحلية لهذه الثقافة مهمة، ولن تعوقها الحكومة العالمية المنصفة. ويمكن أن تحتل كل أمة أو ديانة المناطق أو الأقاليم الخاصة بها، باعتبارها ملكية خاصة فى ظل القانون المشترك، أو قد تعيش مختلطة اختلاطًا محليًا مع غيرها من الأمم والديانات، غير أن كلتيهما سوف تكون محمية داخل وطنها من المضايقات، وتتمتع بحرية عبادة آلهتها مع تقدير الحياة الكاملة المشكلة على صورتها.(٢١)

هنا نجد أن عداء سانتايانا للثقافة الليبرالية جعله يضل ضلالاً بعيدًا. فبحلول الثمانينات، وبالتأكيد حين نشر كتاب "هيمنة وقوى"، كان واضحًا لأى مراقب

يحسن التمييز أنه ربما كان النظام السوفييتى هو الأكثر تدميرًا فى التاريخ البشرى للتقاليد المحلية، وعلى رأسها الممارسات الدينية؛ ذلك أنه أرسى فى كل مكان وصل إليه نزعة خلاصية شيوعية ثورية أكثر استبدادًا بشكل لا يُضاهى ما تضمنه نقد سانتايانا للولايات المتحدة. ولهذا السبب فإننا لو انضوينا تحت السلام السوفييتى فسوف نعيش سلام الإفقار والهمجية، وليس سلام الإمبراطورية الليبرالية المنصفة التى حلم بها سانتايانا.

والواقع أن سانتايانا كان عاجزًا عن تقديم وصف لأى بديل معقول للمجتمع الليبرالى. وهو يقترب بشدة من الاعتراف بهذا العجز حين يُعَرِّف المجتمع الليبرالى فى "بدائل لليبرالية" بأنه حالة انتقالية، ولكنه لا يحدد ما يعقبه:

> تفترض الليبرالية شروطًا شديدة الخصوصية. فهى تفترض وجود نظام تقليدى يجب على العالم التحرر منه، وتفترض وجود مصلحين شجعان يتحدون ذلك النظام وهم مسلحون بالأخلاق الفطرية الكاملة والعلم الخاص بهم الذى يؤسسون به نظامًا جديدًا. ولكن حين يُقضى على النظام الجديد قضاء مبرمًا، فمن المحتمل أن يكون هذا الصنف من المصلحين الشجعان قد عفا عليه الزمن كذلك، وربما لن يكون لدى أبنائه أية شكوى، وربما لن تكون لديهم مبادئ أخلاقية. بل إن وفرة علومهم المستقلة، مع عدم وجود سلطة مطلقة تصطنعها أو تفسرها، قد تصبح مصدرًا للارتباك. وإذا أضفنا الاحتمالات الخاصة باندلاع حرب بين الأجناس وحدوث انهيار فى الصناعة، فقد يبدو أن هناك فرصة لفتح صفحة جديدة. أما ماذا قد يوجد أو قد يُكتب على الصفحة التالية، فليس بوسع أى برنامج سياسى أن يقدم لنا تأكيدًا بشأنه.[٢٢]

وإذا كان سانتايانا يشخص هنا بحكمة وعقلانية علل الظرف الليبرالى، فإنه يبدو (باعترافه) عاجزا عن تقديم علاج لهذه العلل. ومع ذلك يظل كتابه "نقد الليبرالية" ذا قيمة كبيرة؛ فقد ألقى سانتايانا الضوء على الخطر الأساسى الذى يتعرض له المجتمع الليبرالى فى ظل الليبرالية ذاتها، هذا الدين السياسى الخاص بعبادة الإنسان الذى فقد التواضع، بل ونزعة الشك الملهمة للديانات الغربية التاريخية. وقد باتت الليبرالية، فى ظل مبدئها المفكك الخاص بالتقدم، ونزعتها الفردية المتناقضة، وإخضاعها المطلق دعاوى الحرية لدعاوى الرفاهة العامة الخيالية، عدو المجتمع المدنى الذى كانت تسعى فى يوم من الأيام لتنظيره. ويقول سانتايانا فى كتابه Apologia Pro Mente Sua:

> بدا (لقرائى الليبراليين) أن نزعتِى الطبيعية ونزعتِى الإنسانية تمنحان الثورة تفويضًا مطلقًا، وهما بالفعل كذلك إذا كانت الثورة تمثل فهمًا للطبيعة البشرية والفضيلة البشرية أعمق مما يمثله التراث فى تلك اللحظة. أما إذا أخذنا فى الاعتبار الرمزية الحتمية والعرف فى الأفكار البشرية، فمن الطبيعى أن يمثل الحفاظ على التراث الطبيعة البشرية والفضيلة البشرية تمثيلاً أفضل من التبرم منه، خاصة حين يكون هذا التبرم قائمًا على أساس من حب الترف والصبيانية وغياب أى نظام جاد للعقل والقلب. وتلك هى المخاطر التى تهدد النزعة الطبيعية والنزعة الإنسانية فى أمريكا.(٢٣)

لا يتضمن فكر سانتايانا السياسى أى توضيح متصل للنظام ما بعد الليبرالى، مع أنه كان يأمل فى ذلك النظام. وما يشير إليه أقوى ما تكون الإشارة هو ضرورة التخلى عن الثقافة الوهمية الخاصة بصلف العقلية الكلاسيكية فى التقييد والإكراه الذى لا حد له (إن أردنا حفظ الإرث التاريخى للمجتمع الليبرالى الذى هو ميراثنا،

وعدم تبديده). ولسنا، كما تشجعنا ثقافتنا الليبرالية على تخيل أنفسنا، مستودعات لا حد لها من احتمالية يعوقها الماضى وترى المستقبل صفحة بيضاء من الاحتمالية، بل نحن ذواتٌ محدودةٌ فانيةٌ تحمل على كاهلها شرور التاريخ والآلام الطبيعية للظرف البشري، ولن نكون قادرين على تحقيق الامتياز ولا بعض الرفاهة إلا فى حال قبولنا أنظمة الحضارة. وتكمن الحكمة السياسية فى العمل المحزن الخاص بتقديم الوصفات للبشر العاديين، وهى ليست وصفة للمغامرات فى الحرية المطلقة. ولم تكن هذه الرؤية المتواضعة بخافية على منظِّرى الليبرالية الأوائل، غير أن الليبرالية الحديثة كبتتها وطمستها برؤاها التى تتسم بالخزعبلات الخاصة بالتقدم العالمى والتحسن الكونى. ونحن نتصور الحكومة على نحو صحيح إن نحن تصورناها كما تصورها هوبز، وكما تصورها بعض الليبراليين القدامى، باعتبارها منجاة من أشد الشرور سوءًا، وهى الحرب الأهلية والارتداد إلى التقييد والإكراه وحالة الطبيعة. وهى الحكومة المقيدة التى نرثها باعتبارها تراثنا الذى يحمينا من تلك المصيبة، ويسمح بالتالى بظهور المجتمع المدنى باعتباره العلاج الاصطناعى لعيوبنا الطبيعية. غير أن ذلك التراث قد بطل استعماله منذ زمن بعيد. ويذكرنا سانتايانا فى مقاله الرائع عن فرويد قائلا:

> حين تستيقظ الروح البشرية تجد نفسها فى ورطة؛ فهى تنوء بكل أنواع القلق على المأكل، والضغوط، والوخز، والضوضاء، والآلام. وهى تولد فى الخطيئة الأصلية كما جاء فى أسطورة حكيمة أخرى. وتعقِّد أهواء الحياة وطموحاتها بقدومها هذا العبء وتجعله أثقل، ولا تجعله أقل استمرارًا أو اعتباطًا.[٢٤]

تكمن الحكمة السياسية فى قبول قَدَر البشر هذا، وليس فى السعى إلى زواله بواسطة مشروعات الإصلاح. ويمكن التخفيف من القَدَر البشرى إلى أقصى حد ممكن بإصلاح المؤسسات التقليدية التى ورثناها وتجديدها، حيث تقوم هذه المؤسسات نفسها على وعى معقول بالظرف الإنسانى. ويعنى هذا فى تقديرنا

العودة إلى التفاصيل الدقيقة لتراث المجتمع المدنى الليبرالى، الذى نبدده فى الوقت الراهن بالبدع المجنونة والتجارب المسايرة للموضة. والخطر الذى نواجهه هو أننا أصبحنا مثل الفاسق الذى شاخ وهو معتاد على الاعتماد على ميراثه، وبالتالى قد لا ندرك إلا بعد فوات الأوان أن تراثنا قد تبدد إلى حد كبير. وهذا هو الظرف الذى كتب عنه سانتايانا حين أشار إلى أننا:

> نرى المُشَرِّع فى بعض الأحيان وقد اتخذ وضع أحد عمالقة الأساطير اليونانية (التيتان). وربما يكون قد استشعر الفلسفة المتكبرة التى تجعل الإرادة الحقيقة المطلقة تتجسد فى أمة من الأمم أو فى البشرية، حيث لا تعترف بأى عائق إلهى فى الظروف أو فى دخائل القلب. ومن المتوقع أن يسير القدر طبقًا للخطة. ولا اعتراف بعلم أو فضيلة أو دين بما يتجاوز أوامر الدولة....ومن المؤكد أن فى ذلك مغامرة تبعث على النشوة، إلا أن ما أخشاه هو أنه سوف يتضح أن المدينة التى تقوم على هذا الأساس، إن صمدت، هى مدينة ديس Dis الحديدية(*). فسوف يدفن هؤلاء الأبطال أنفسهم فى الجحيم ازدراءً لطبيعتهم، وسوف يكون لديهم السبب لأن يتوقوا بشدة إلى الفوضى الليبرالية التى أنقذهم منها نظامهم الشيطانى.(٢٥)

لا تكمن الحكمة الأخيرة لنقد سانتايانا لليبرالية فى أن المجتمع الليبرالى هو بطبيعته حالة انتقالية للأشياء؛ فلعنة المجتمع الليبرالى تكمن فى التدمير الذاتى الذى تحدثه الأيديولوچيا الليبرالية، أى بجنون التنظير الذى يرمى إلى القضاء على

(*) ديس عند دانتى، فى "الكوميديا الإلهية"، هى المدينة التى تفصل بين الدائرتين الخامسة والسادسة من الجحيم، وهى كذلك اسم بديل للوسيفر (إبليس). وهى فى الميثولوچيا الرومانية اسم بديل لبلوتو إله العالم السفلى والظلام. (المترجم)

المؤسسات الموروثة الخاصة بالنظام الليبرالـــى - الحكومـــة المقيـــدة، والملكيـــة الخاصة، وحكم القانون - لمصلحة تحسين متخيـــل للظـــرف البشـــرى. وحكمـــة سانتايانا هى أن الشرط الأكثر وجوبًا للحفاظ على الميراث الليبرالى هـــو التحـــرر الشامل من وهم النظرية الليبرالية. ولم يدرك هو نفسه هذه الحكمة دائمًا، حيث كان أسيرًا فى بعض الأحيان للرؤى الوهمية الخاصة بالبدائل المتشددة للمجتمع المدنى. وما لم نتخلص من أوهام الليبرالية المتغطرسة، فلن يكون من المحتمل كبح جمـــاح التدهور المتسارع لحضارتنا، ويحتمل إلى حد كبير أن ينتهـــى بانهيـــار المجتمـــع الليبرالى نفسه.

الفصل الثالث

هايك محافظًا

هل هايك Hayek محافظ؟ سوف ينكر الكثير من المحافظين على الفور أنه يمكن أن يكون كذلك بحال من الأحوال، وسوف يستشهدون بالملحق الشهير لكتابه "دستور الحرية"[1] Constitution of Liberty وعنوانه "لماذا أنا لستُ محافظًا" الذى تنصل فيه من المشروع المميز لفكر المحافظين والخاص باستخدام قوة الدولة وسلطتها لحماية التقاليد الأخلاقية لتعزيز التراتبات الاجتماعية المعرضة للخطر، ويدعو بدلاً من ذلك إلى واحدة من الرؤى الليبرالية الكلاسيكية القائلة بأن المهمة الأساسية هى كبح جماح سلطة الدولة السياسية ككل. ودائمًا ما يستعين المحافظون بهذا الدليل وغيره تأييدًا لصورة هايك باعتباره، نظريا، مدافعًا عن الحرية لا تختلف نظرته العامة كثيرًا عن نظرة نوزيك، وأحد أنصار سياسة عدم التدخل laisser faire من أمثال ميلتون فريدمان Milton Friedman. والمسافة قريبة جدًا بين نزعة حرية الإرادة الأصلية وكل أيديولوجيا تركز على الدفاع عن الاقتصاد الحر وتهمل فى الوقت نفسه التراث الأخلاقى الذى يجعل الاقتصاد الحر ممكنًا. وعليه فإن نقاد هايك المحافظين يقومون بهذه الخطوة نيابة عنه ثم يوجهون إليه اللوم بناء عليها.

ليس من الصعب بيان أن الرأى المحافظ المعيارى فى فكر هايك لا يقوم على أساس قوى. فمن المؤكد أن موقف هايك مميز، وهو يجسد أفضل عناصر الليبرالية الكلاسيكية ويوحى كذلك بنقد الكثير من المواقف المحافظة التقليدية، لكنه ينبثق فى الوقت نفسه عن بعض أعمق تجليات الفلسفة المحافظة ويربط بينهما بطريقة أصيلة لا تفريط فيها.

من المهم أن نتذكر أن هايك ولد ونشأ فى العقدين الأخيرين من إمبراطورية هابسبورج Hapsburg التى حارب دفاعًا عنها كطيار، وأن الفلسفة الإمبريقية

الناطقة بالإنجليزية لم تكن هى أهم التيارات الفكرية التى أثرت بشكل فعال على تكوينه؛ فقد أحاطت فلسفتا كانط Kant وإرنست ماخ(*) Ernest Mach بهايك فى شبابه، وكان لهما تأثيرات واضحة على الحياة الفكرية فى تلك المرحلة. ويحمل فكر هايك كذلك أثر النقاد اللغويين فى ڤيينا مثل كارل كراوس Karl Kraus، وفريتس ماوتنر Fritz Mauthner، كما يحمل أثر أخ هايك غير الشقيق لودڤيج ڤيتجنشتاين Ludwig Wittgenstein. وكانت أفكار هؤلاء الرجال بشأن تضاؤل الذكاء الناجم عن إساءة استعمال اللغة مصدر إلهام لهايك باستمرار، وكان لها دور فى كثير من كتاباته اللاحقة. (قد يُفهم تحليل هايك الشامل لمفهوم "العدالة الاجتماعية"[٢]، الذى يلقى فيه الضوء على الطريقة التى يعمل بها كى يوضح افتقاره إلى معنى محدد، كأحسن ما يكون الفهم على أنه استمرار للتراث الكراوسى Krausian الخاص بمقاومة الإعجاب الأعمى بالكلمات العامة.)

إلا أن الأمر الأكثر أهمية هو أن كتابات هايك عكست طموحه القديم لفهم كارثة الحرب العالمية الأولى، وكيف تركت الحضارة الراقية المؤسسة على حكم القانون فى النمسا المجرية الهابسبورجية مكانها للفوضى والهمجية. ونتيجة لهذا الضعف غرقت أوروبا فى حركات كبيرة قامت على التنكر للميراث الأوروبى. وتستحق محاولات هايك تركيب توليفة تجمع بين أعمق خلاصات النزعة المحافظة وأفضل عناصر الليبرالية الكلاسيكية فحصا متأنيا من جانبنا، ربما لأن التجربة التى أوحت بها - أى تجربة الانجراف الذى يبدو عنيدًا نحو الانحلال والهمجية فى مؤسسات المجتمع الأساسية كافة - لا تبعد كثيرًا عن تجربتنا. وقد قادته أبحاثه عن الأسباب الأساسية للوهن الذى ألم بالسلطة المتحضرة إلى الدخول بعمق فى نظرية المعرفة وفى علم النفس الفلسفى؛ ذلك أن رأى هايك هو أن الطموحات المستحيلة التى ولَّدتها الثقافة المعاصرة ناشئة عن فهم زائف للعقل البشرى نفسه.

(*) إرنست ماخ (١٨٣٨-١٩١٦) عالم فيزياء وفيلسوف نمساوى كان لمفهومه الخاصة بالمعرفة باعتبارها تنظيم التجربة الحسية تأثير كبير على العلم الحديث والفلسفة الحديثة. (المترجم)

ويمكن القول إن مفهوم المعرفة البشرية كان معين هايك وموجهه الأساسي في كل ما كتبه في الفلسفة الاجتماعية وفي النظرية الاقتصادية. ويمكن فهم نظرية هايك في المعرفة على أنها تمثل في المقام الأول شكلا مختلفا ينزع إلى الشك من أشكال المذهب الكانطي. فالمعرفة عند هايك، مثلما هي عند كانط، لا تقوم على الإحساسات المعروفة بشكل لا سبيل إلى تغييره،[٣] ولا أمل في المحاولة الإمبريقية لإعادة تشكيلها. فعقولنا لم تعد متلقيات سلبية للمعلومات الحسية أو مجرد مرايا تعكس ضرورات العالم؛ إنها قوى خلاقة تفرض النظام على الفوضى البدائية بواسطة نسق مدمج من المقولات. ولا يمكن للفلسفة أن تأمل في تجاوز هذه المقولات، أو في الوصول إلى نقطة ارتكاز أرشميدسية يمكن منها تقييم الفكر البشري أو إصلاحه. ويرى هايك، مثلما يرى كانط، أن الفلسفة انعكاسية وانتقادية وليست تجاوزية أو استدلالية؛ فهي ترسم حدود الفهم البشري ولكنها لاتسعى للتحكم فيه.

غير أن لنزعة هايك الكانطية الشكية ملامح قد تبعد بها عن أي شيء كان يمكن أن يقبله كانط وتنحو بها منحى مميزًا كل التميز؛ إذ يرى هايك أن التصنيفات المنظمة للعقل البشري ليست ثابتة ولا كلية لأنها تعبر عن التكيف التطوري مع عالم هو نفسه لا سبيل إلى معرفته. وهنا نجد أن فكر هايك يتشابه مع فكر صديقه السير كارل بوبر Sir Karl Popper الذي ظل طويلاً يقدم ويبسّط نظرية طبيعية وتطورية evolutionary يُنظر فيها إلى المعرفة البشرية على أنها مستمرة بسبب الاعتقاد الحسي. غير أن هايك يختلف عن كانط بشكل أكثر حسمًا بإنكاره أن المبادئ الحاكمة لعقولنا معروفة لنا بالكامل؛ فسوف تحكمنا باستمرار قواعد العمل والإدراك التي تشكل خبرتنا وسلوكنا حتى أدق تفاصيلها التي سوف يحد بعضها بالضرورة من قدراتنا على البحث النقدي. ومن خلال تحديده لعناصر حياتنا الفكرية هذه – أي لتلك القواعد التي يسميها هو "ما بعد إدراكية meta-conscious" للعمل والإدراك[٤] – وضع هايك يده على ما يرى أنه يشكل قيدًا لقوى العقل أشد من أي قيد كان يمكن أن يقر به كانط ذلك أنه إذا كانت مثل هذه القواعد موجودة (رغم عدم معرفتنا بمضمونها في أية مرحلة من المراحل)، فيمكننا التأكد مع ذلك

من أنها تحكم الفكر النقدى نفسه، ومن ثم فلابد فى النهاية أن تظل عقولنا مجالاً يتسم بالغموض بالنسبة لنا، مثلما هو حال العالم الخارجى، نظرا لأن قواعد لا يمكننا اكتشاف مضمونها هى التى تحكمها.

هايك إذن كانطى فى إنكاره أن بإمكاننا معرفة الأشياء كما هى فى حد ذاتها، أو أنه يمكننا الخروج عن التصنيفات التى تحكم فهمنا لها. لكنه يمضى إلى أبعد من كانط برؤيته لهذه التصنيفات على أنها قابلة للتحول وللتغير، وأنه لا سبيل لنا إلى معرفتها. إلا أن الأمر الأكثر تميزًا فى نظرية المعرفة الشكية والكانطية الخاصة بهايك هو إدراكه أن كل معرفتنا النظرية أو الافتراضية أو الصريحة تشكل خلفية عريضة للمعرفة الضمنية غير الواضحة. وإدراك هايك مساو لإدراك كل من أوكشوت وپايل Pyle وهايديجر Heidigger وپولانى Polanyi؛ فهو يدرك مثلهم أن نوع المعرفة الذى يمكن تجسيده فى النظريات ليس مميزًا عن النوع الآخر من المعرفة المُجَسَّد فى عادات العمل والنزوع إليه فحسب، بل كذلك فى كل مرحلة تقوم عليه. ويجرى تناقل جزء كبير من الشطر الأهم من المعرفة العملية الذى يُعَبَّر عنه فى تعاملاتنا مع بعضنا البعض بالتقليد والمحاكاة، فى النقل الثقافى للتقاليد أو الممارسات المحتم أن يستعصى بعضها على البحث النقدى. وفى كل علاقاتنا مع العالم الاجتماعى تشكلنا وتساندنا عناصر المعرفة الضمنية هذه التى نعرف أنها تتخلل فكرنا وسلوكنا، غير أنه لا يمكننا تخمين مضمونها.

بناءً على ما يراه هايك، وهو محق فى رؤيته بالتأكيد، فقد كان لتصوره للعقل البشرى على أنه تحكمه قواعد لابد لبعضها من الإفلات من التمحيص الواعى أكبر النتائج على الفلسفة الاجتماعية؛ فهو يعنى إفلاس المشروع العقلانى الذى يتعهده كل من بيكون Bacon وديكارت وسبينوزا، ويُخضِع العقل للتخلص المنهجى من التراث والحكم المسبق. ولا يمكن لنا بحال من الأحوال معرفة عقولنا بالقدر الكافى لتمكيننا من الحكم عليها، لأن معرفتنا الصريحة هى السطح المرئى لذخيرة ضخمة من المعرفة الضمنية، ومن ثم يكون النموذج العقلانى للحكومة مراوغا فى حد ذاته. فإلى أى حد إذن يصبح نموذج مجتمع العقول الذى يحكم

نفسه بواسطة ضوء العقل الواعى أقرب إلى السراب. لا بد وأن تنهار مشروعات النزعة العقلانية الحديثة - أو العقلانية البناءة constructivist rationalism كما يسميها هايك - حين ندرك حقيقة أن العقل الواعى ليس أبا النظام فى حياة العقل، بل ابن زوجته الذليل. ويرى هايك أن كل الحركات الراديكالية الحديثة - من ليبرالية ما بعد ميل Mill الصغير إلى الماركسية - ليست سوى محاولات لتحقيق المستحيل؛ فهذه الحركات تسعى لترجمة المعرفة الضمنية إلى نظرية صريحة، وإلى حكم الحياة الاجتماعية بالعقيدة، إلا أن المعرفة الضمنية وحدها هى القادرة على توليد الحكومة. وقد تضيع المعرفة الضمنية بترجمتها إلى مقولات افتراضية صريحة، وهنا يبلور هايك صيغة خاصة ذات دلالات ونتائج سياسية من الأطروحة القائلة بأوَّليِّة الممارسة فى تشكيل المعرفة البشرية. ولهذه الأطروحة أصل مميز فى كتابات عدد من الفلاسفة المعاصرين قد يكون أبرزهم أوكشوت Oakshott وفيتجنشتاين وهايدجر.

قادت فرضية أوَّليَة الممارسة هايك إلى تمحيص مقولة استحالة التخصيص العقلانى للموارد فى ظل الاشتراكية، وهى المقولة التى ورثها هايك عن زميله ل. فون ميزيس(*) L. von Mises. وكان ميزيس قد أكد فى جدله مع الاقتصاديين الاشتراكيين أنه فى غياب تسعير السوق لكل عوامل الإنتاج يصبح ظهور الفوضى فى الحساب أمرًا محتمًا، ولا يمكن تلافى ذلك إلا بالاعتماد على الأسواق الرأسمالية العالمية والأسواق السوداء المحلية. (أشار سول كريبك(**) Saul Kripke(٥) إلى تشابه لافت للانتباه بين مقولة ميزيس هذه ومقولات فيتجنشتاين حول عدم إمكانية وجود لغة فردية؛ وهو التشابه الذى أنوه عنه ولا أتابعه هنا.) ويرى هايك ما لا يراه زميله، وهو أن المعرفة التى ينتجها تسعير السوق لا يمكن أن تستوعبها سلطة مركزية قادرة على أن تحيلها إلى أداة آلية، ليس لأنها شديدة

(*) لودفيج فون ميزيس (١٨٨١-١٩٧٣) اقتصادى بارز كان له تأثير كبير على حركة حرية الإرادة. (المترجم)

(**) فيلسوف وعالم منطق أمريكى (١٩٤٠-) ويعد من أبرز الفلاسفة الأحياء وله شهرة عالمية بسبب أعماله فى المنطق الشكلى، ومن أشهر كتبه Wittgenstein on Rules of Private Language. (المترجم)

التعقيد فحسب، أو لأنها معرفة تحرير الواقع (وإن كان هذا قريبًا من لب الموضـــوع)، بل لأنها معرفة لا تُقدَّم لنا إلا عند الاستعمال؛ فهى معرفــة موجــودة فـــى مخـــزون العادات والممارسات، وتُعرض بنزعة تنظيمية، وتُحفظ فيما لا حصر له من أعــراف الحياة التجارية. وهذه المعرفة تنقلها الأسواق غير المقيــدة التـــى لولاهـــا لمـــا كـــان استردادها ممكنًا، حيث تتناثر لدى ملايين الناس. ويرى هايك أنه من الممكـــن القـــول إن هذه المعرفة العملية تحقق إدراكًا اجتماعيًا تامًا فقط حين لا يحدث تدخل فى تسعير السوق. ذلك أنها، مثلها مثل جزء كبير من المعرفة التقليدية، كلية النزعـــة ومملوكـــة للمجتمع بأسره، وليست ملكية خاصة لأى من عناصره أو أفراده المنفصلين.

تقوم حجة هايك ضد التخطيط الاشتراكي والمؤيدة للسوق غير المقيدة علــــى هذه الاعتبارات، وليس على أية نظرية لجون لوك حول حقوق الملكيـــة أو علـــى التعصب لسياسة عدم التدخل. واستحالة الاشتراكية والتدخل الناجح فى الاقتصـــاد تبنى على اعتبارات إبستمولوجية epistemological (إلـــى جانـــب الاعتبـــارات الأخلاقية). فقد نفهم خلافاته مع كينز(*) Keynes، على سبيل المثال، فهمًا منقوصًا إن لم نفهم حقيقة أنه لابد للمدير الاقتصادى الكلى الكينزى من المطالبة بالمعرفة التى يصر هايك على أنها غير متاحة لأحد. وربما أمكن للمخطِّط الكينـــزى فـــى الواقـــع تحقيق نجاح مؤقت باستغلال وهم المال والتلاعب بالثقة التجارية، ولكن هـــذا حتمًـــا نجاح لن يدوم طويلاً؛ فالسياسات الكينزية لا تفلح إلا بقدر مخالفتها للتوقعات الثابتـــة التى يمكنها منع تناقصها، بل إنها لا تعير اهتمامًا لعدم الوفاق الحتمى بين الأســـعار النسبية والدخول. ولا يمكن للحكومة أن تفعل شيئًا تقريبًا لعلاج هذه النتائج؛ ذلك أنه ليس من المفترض أن يعرف أحد ما هو هيكل الأسعار النسبية الصحيح. ولا يشـــير هايك فى أى موضع إلى أن إخفاق السوق غير وارد أو مستحيل الحدوث قطعا، لكنه يقول إنه يقف على أساس متين مشيرا إلى أنه فى ظل العمل غير المقيَّد لقوى السوق نفسها تتاح أفضل الضمانات للتنسيق الاقتصادى الفعال.

(*) جون مينار كينز (١٨٨٣-١٩٤٦) عالم اقتصاد بريطانى قال إنه بما أن ارتفاع معدل البطالة يعود إلى عدم كفاية إنفاق المستهلكين؛ فمن الممكن الحد منه من خلال برامج ترعاها الحكومة، كما دعـــا إلـــى تمويل الحكومة للمصروفات العامة من البنوك تشجيعًا للنشاط الاقتصادى. (المترجم)

إذن فالاشتراكية والنزعة التدخلية ليستا إلا ظلالاً تلقيها فلسفة زائفة للعقل. وأى نظام مجتمعى، شأنه شأن النظم التى ترجحها عقولنا وأجسامنا، نظام غير متعمد، وليس نتاج تخطيط عقلانى بالضرورة. وإحدى الخرافات السائدة فى عصر العقل هى الاعتقاد بأن المؤسسات الحيوية - القانون واللغة والأخلاق، وكذلك السوق - لابد أن تكون، أو يمكن أن تصبح، فى حال ثبوت فائدتها للأغراض البشرية، نتاجًا للحيلة والتحكم الواعيين. وعادة ما تنجم هذه الخرافة الحديثة عن عملية نقل مجسم للمقولات التخاطرية anthropomorphic transposition of mentalistic categories إلى حياة المجتمع. ويحاكى نقد هايك سلسلة مميزة من المفكرين اللاعقلانيين الذين قد يكون باسكال Pascal أقربهم إليه فى تمييزه الملحوظ بين "روح الهندسة" l'esprit de géométrie و"روح الإتقان" l'espirit de finesse. ويرجع هذا إلى أن المبادئ العقلانية للحياة الاجتماعية متأصلة فى ممارساتها بشكل لا يمكننا من الوثوق بعقلنا فيما يتعلق بتصوراته التأملية الخاصة بالإصلاح.

كان هذا هو السبب الذى دفع هايك، وخاصة فى كتاباته المتأخرة، لأن يولى أهمية كبيرة جدًا للتطور العفوى للقانون فى إقامة سلطة قضائية مستقلة. وهو يصل إلى حد أنه يرى فى اللجوء المعاصر إلى التشريع تهديدًا للحرية والاستقرار الاجتماعى. والواقع أن هناك تشابهًا بين ما يقوله هايك عن استحالة التخطيط الاقتصادى الشامل ونقده للنظام القضائى الذى يسيطر عليه القانون، كما هو عليه الحال الآن فى كل الأنظمة القضائية. فكما أنه لا يمكن لأية خطة اقتصادية مقاربة حساسية عملية السوق ودهائها فى دمج خطط البشر وتحقيق التنسيق فى استخدام الاستفادة من الموارد، لا يمكن كذلك للتشريع القانونى مضارعة حساسية القانون العادى فى الاستجابة للمشاكل الملموسة للوجود الاجتماعى للإنسان والفصل فيها. فى الوقت نفسه لا يمكن للقانون العادى المعتمد على مبدأ السوابق البقاء بدون سلطة قضائية لا مركزية قوية ومستقلة.

ليس معنى ذلك أن هايك يفترض أن بإمكان الدولة الحديثة إنكار التشريع تمامًا،[٦] مثلما أنه لا يمكنها الاستغناء كليةً عن السياسة الاقتصادية، ولكن لابد من

تصحيح التوازن فى الحالتين لمصلحة النظام العفوى، سواء أكان نظام السوق أم نظام العملية القضائية. ولذلك يرى هايك أن قضيتى التخطيط الاقتصادى وحكم القانون تتصلان ببعضهما اتصالاً غير قابل للانفصام. كما يرى بوضوح أن ظهور الدولة الإدارية، إلى جانب انتشار مشروعات إعادة التوزيع والرفاهة الاجتماعية العظيمة، يشكل تهديدًا لحكم القانون، وبالتالى للحرية الفردية. ولابد للدولة التى تسعى إلى تنظيم الأسعار والدخول من التنازل عن الكثير من صلاحياتها لسلطات إدارية تصبح لها بالتالي، وبطبيعة الحال، قدرة رهيبة على التصرف فى حياة المواطنين وثرواتهم. وقد تغلف هذه السلطات استبدادها بأيديولوچيا للعدالة الاجتماعية، وربما تحاول إحياء مبدأ الأجر العادل Just Wage. ولكن لا يمكن اعتبار قراراتها هذه فى حكم القانون، لأنها تعتمد اعتمادًا كبيرًا على المطالبة بالحق فى معرفة لا يملكها أحد، وهى مطالبة لا يمكن الفصل فيها بطبيعة الحال.

إذن فبغض النظر عن ميل سياسات التدخل فى السوق لتوفير المنافع الاجتماعية إلى التوسع عند التعرف على إخفاقاتها، فإن هذه السياسات تشمل بالضرورة نقل السلطة على حياتنا إلى رجال إدارة لا يقيدهم القانون تقييدًا فعالاً، وغالبًا ما لا تردعهم الاعتبارات الأخلاقية الشائعة. وربما أصبح نقد هايك لطموحات الدولة الإدارية ودولة الرفاهة أقل جدارة بالتصديق فى الدوائر المحافظة مما كان عليه الحال حين ظهر كتابه "الطريق إلى العبودية" Road to Serfdom[٧]. غير أن بوسعنا الآن أن نرى دقة توقعه باستيلاء الحركات والمهن التى تتباين نظرتها ومصالحها تباينًا عميقًا، مع الحفاظ على أساليب الحياة الراسخة، على الدولة التوسعية.

فما الذى يمكن للمحافظين بدورهم أن يتعلموه من فكر هايك؟ أظن أن أهميته الأساسية تكمن فى أنه حرر الليبرالية الكلاسيكية من عبء العقلانية المتعجرفة. وقد أنتج بذلك دفاعًا عن الحرية يستهدف التوفيق بين الإحساس الحديث بالفردية ودعاوى التراث. ويبين هايك أنه لابد لنا من الاعتماد فى المقام الأول على تقاليد الفكر والسلوك الموروثة فى كل تعاملاتنا مع بعضنا البعض. ويعنى الطابع غير

المعبَّر عنه بالكلام فى ذلك الجزء المغمور من معرفتنا أننا نعرف دائمًا أكثر مما نقوله فى أى وقت. وهو يعنى إلى حد كبير كذلك ضرورة توقف النقد العقلانى للحياة الاجتماعية حين يصل إلى المكوّن الضمنى لممارساتنا.

هنا يمكن أن نعثر على درس غير مريح للمحافظين؛ حيث يدين تشخيص هايك محاولة عرقلة طوفان التغيير أو مقاومته، كما أنه يقضى على رغبة المصلح فى معالجة المجتمع، بناءً على خطة ما أكثر "عقلانية". وقد يقر هايك بحماس إشارة ڤيتجنشتاين إلى أن أى محاولة لإنقاذ التقاليد التى أصابها الضرر بالجهد المتعمد تشبه محاولة إصلاح بيت عنكبوت ممزق باليد المجردة. إن أقصى ما يمكننا عمله هو إزالة تلك المعوقات الاصطناعية التى فرضتها الدولة التى تحول دون حيوية تقاليدنا. ومن المؤكد أن الدولة أحدثت بسياساتها فى مجالى التعليم والإسكان دمارًا للتقاليد والمجتمعات المحلية يزيد عما أحدثته السوق.

إذن فدرس هايك الأساسى للمحافظين هو أنه من الضلال الظن بإمكانية الإبقاء على القيم المحافظة بالاستيلاء على الدولة التدخلية؛ فالضرر الذى تلحقه الدولة التدخلية بالحياة الاجتماعية مكمل لوجودها. وتنهمك الحكومات المحافظة أثناء وجودها فى السلطة فى تقليص الدولة وإعادة المبادرة للشعب أكثر من انهماكها فى مشروع محاولة تحويل بيروقراطيات الدولة إلى الرؤية المحافظة للأمور.

لا يعنى هذا أن فكر هايك ليس مُعَرَّضًا للنقد المحافظ المشروع؛ فهو يبدو فى بعض الأحيان مؤيدًا لمبدأ التطور التاريخى بطريقة لا يمكن أن يؤيدها أى من محافظى القرن التاسع عشر، رغم قبول محافظين مثل بيرك وهيجل له. وهنا أظن أن علينا الرجوع إلى كتابات مايكل أوكشوت[(٨)] فيما يتعلق بالحكمة القائلة بأنه لا يمكن تفسير التاريخ البشرى على أنه عملية تطورية واحدة، بل سلسلة من المغامرات المتميزة فى الحضارة. ومع احتمال أن يكون هايك محقًا فى رؤية غزو السمات الفردية الأوروبية المميزة للعالم على أنها قدر تاريخى لا جدوى من تمنى زواله، فقد يكون على قدر كبير من الاستعداد للنظر إلى هذا على أنه مرحلة ضمن

تطور تقدمى كونى. وهناك صدى ضعيف فى كتاباته، يتمنى أى محافظ لو كان غير مسموع، لتبرير العدالة التاريخية theodicy القديم الخاص بعصر التنوير. وتبرير العدالة الإلهية هذا جزء يتعذر الدفاع عنه، بل إنه جزء ضار من ميراث الليبرالية الكلاسيكية الذى يجدر بنا تقديره فى معظم النواحى الأخرى.

وأخيرًا، فإن فكر هايك يخلق مأزقًا للمحافظين الذين قل من أدركه منهم. ويتمثل هذا المأزق فى إدراكه، وخاصة فى كتاباته المتأخرة، أن التطور الحديث للتقاليد الأخلاقية والفكرية الأوربية العتيقة أفرز نظرة أحدثت دمارًا شديدًا فى المؤسسات المتحضرة. والنظرة شديدة الحداثة - وهى توليفة من العاطفة الأخلاقية التى لا وطن لها والخيال العقلانى - أصبحت على قدر كبير من الانتشار فى الوقت الراهن بحيث باتت لها جذور عميقة فى الوجدان الشعبى ومكانًا آمنًا فى فروع الفكر كافة. وهى تؤدى إلى ما يدعوه هايك "الأخلاقيات غير القابلة للتطبيق"[9] unviable moralities، وهى أنساق للفكر الأخلاقى والوجدان تعجز عن استدامة أى نظام اجتماعى مستقر وثابت، وإلى التراكيب الفكرية الغربية لعلم الاجتماع المعاصر، بل إلى فساد المهارات العملية، كما فى العمارة. وتخلق هذه التطورات مجتمعةً مناخًا ثقافيًا يتسم بالعدوانية الشديدة، ليس تجاه ميراثه التقليدى فحسب، بل حتى تجاه وجوده المستمر. فنحن نواجه ظاهرة خاصة بثقافة نشرتها فى كل مكان كراهيتها لهويتها، وإحساسها بطابعها المؤقت. وهذه الثقافة لا تُعْوِزُها المصادر فى معظم تقاليدنا الدينية والأخلاقية القديمة، فى العقلانية الأفلاطونية وفى الأمل الأخلاقى المسيحى.[10] ونجد هايك يوضح فى كتاباته عن مانديفيل(*) Mandeville أن الدفاع عن اقتصاد السوق قد يتطلب ما هو أكثر من التعديل المحافظ للأخلاق العادية.[11] وتشير آخر أفكاره بشأن ظاهرة الانقلاب الأخلاقى[12] moral inversion إلى ما تعد من وجهة النظر المحافظة مشكلة أكبر؛ فبما أن جزءًا كبيرًا من الثقافة تسيطر عليه الرغبة فى تدمير الذات التى

(*) برنارد مانديفيل (١٦٧٠-١٧٣٣) عالم فيزياء وفيلسوف وكاتب ساخر بريطانى هولندى المولد يصور عمله الأساسى "حكاية النحل" The Fable of Bees (١٧١٤) النشاط كله على أنه بدافع من المصلحة الذاتية. (المترجم)

تسببت فيها التطورات المَرَضيَّة فى بعض أقدم تقاليدنا، فلابد كذلك للمحافظ الحديث من أن يكون متشددًا أخلاقيًا وفكريًا.

الفصل الرابع

أوكشوت ليبراليًّا

يبدو أن كلمة "ليبرالى"
أصبحت الآن تعنى حدس أى إنسان.
مايكل أوكشوت[١]

يعد أوكشوت أحد أكثر الفلاسفة السياسيين أصالة وعمقًا منذ هيوم، ومن المؤكد أنه أعظم الكُتَّاب المحافظين البريطانيين فى هذا القرن. ويبدو الادعاء بأن تصوره الخاص بالحياة السياسية الذى يحرك فكره هو تصور ليبرالى مفارقًا مفارقة غير مقبولة، بل وخاطئًا بشكل متعمد، إلا أنه ليس بالتصور الجديد؛ فقد رأى معلقون مثل و.هـ. جرينليف W.H. Greenleaf وصمويل بريتان Samuel Brittan أن هناك صلة عميقة لفكر أوكشوت بالتراث الفكرى لليبرالية الكلاسيكية؛ فقد خُصِّصَ بحث كامل لتفسير أوكشوت باعتباره مُنَظِّرًا ليبراليًا ، وهو بحث يحظى بإعجاب أوكشوت نفسه[٢]، كما أن آخر دراستين عن أعمال أوكشوت[٣] ضمهما كتابان منفصلان تصوران نظرته الخاصة بالسياسة على أنها قريبة على الأقل من النظرة الليبرالية. ومع هذا كله فلا يزال غير واضح ما نوع الليبرالى الذى ربما كان عليه أوكشوت، وما الذى أخذه من الفكر الليبرالى وما الذى رفضه منه، وكيف يرتبط العنصر الليبرالى فى فكره بسائر العناصر.

ليس من الصعب تكوين فكرة واضحة حول ما رفضه أوكشوت من الفكر الليبرالى؛ فقد رفض أوكشوت بشكل حاسم ونهائى المشروع الليبرالى الرامى إلى تثبيت مجال الحكومة وحدودها بواسطة عقيدة أو نظرية، وهو ما حاوله لوك

وكانط، أو رولز(*) Rawls أو نوزيك فى زماننا هذا، باعتباره نموذجًا ممتازًا للعقلانية السياسية. ومن وجهة النظر هذه، تعتبر الليبرالية الآن (أو فيما مضى) مجرد ضرب من الأيديولوجيا، أى ضرب من الاختصار العقلانى لمصادفات الممارسة وتقلباتها التى تطمح فى أن تكون دليلاً إرشاديًا جديرا بالتصديق للممارسة، ولكنها لا تستطيع أن تنجح أبدًا فى أن تصبح كذلك؛ فلا يمكن تحديد مهام الحكومة وحدودها الخاصة استنادا إلى مبادئ أولية (بفرض وجود مثل هذه الأشياء)، ولكن ذلك قد يكون ممكنا بالحجج والبراهين العرضية التى تستشهد بالسوابق والأحكام والممارسات الموجودة بالفعل فى الحياة السياسية المعاشة، وبشكل مؤقت ومختلف عليه دائمًا. ويعبر رفض أوكشوت للعنصر العقلانى (أو الأصولى) فى الليبرالية عن حكمة من أعمق الحكم؛ وهى أن المداولات والخطاب السياسى أقرب فى طبيعتهما إلى المحادثة مقارنةً بأى نوع من أنواع الاستدلال العقلى. ويرى أوكشوت، كما رأى أرسطو من قبله، أن الخطاب السياسى هو شكل من أشكال الاستدلال العملي، وليس العقلاني، وبالتالى لا يمكن أن يصبح (بناء على ما قاله أرسطو على أية حال) من منطق اليقين القائم فى العلوم النظرية يمكن الاستناد أو الرجوع إليه. إذن فالخطاب السياسى - وإن احتوى على مقاطع منطقية - لا يشكل فى ذاته منطقا أوحجة وإنما محادثة.

كان لإنكار أوكشوت هذا الجانب من الليبرالية - الذى قد يكون أهم جوانبها وأكثرها تحديدًا - آثاره بعيدة المدى على فهمنا (أو تشوشنا) الحالى لعلاقة الفلسفة السياسية بالممارسة السياسية. وهو يتضمن دروسًا لو تعلمناها لأمكن، على الأقل، الحد من الهمجية التى سقطت فيها الحياة السياسية فيما بيننا منذ ذلك الزمن البعيد. الدرس الأول هو أن المشروع المتعجرف لليبرالية المذهبية أو الأصولية - الذى جرَّبه كل المفكرون الليبراليون الذين سبق ذكرهم لتثبيت حدود عمل الحكومة بمبدأ أو عقيدة ما، سواء تلك التى تعبر عنها سياسة عدم التدخل، أو سياسة تقييد الحقوق

(*) كان جون رولز (١٩٢١-٢٠٠٢) أستاذا للفلسفة بجامعة هارفارد. ومن أشهر كتبه The Theory of Justice و Political Liberalism و The Laws of Peoples وهو آخر أعماله. ويرى الكثير من الفلاسفة الأكاديميين أن رولز أسهم إسهامًا دائمًا ومهمًا فى الفلسفة السياسية. (المترجم)

التى يدعون أنها طبيعية، أو قائمة الحريات الأساسية المستمدة (كما عند رولز ودووركن[*] Dworkin[٤]) من مفهوم العدل المتأصل فقط فى معرفة محلية سريعة الزوال خاصة بالطبقة الأكاديمية المميزة فى الولايات المتحدة – هو مشروع يجسد تصورًا خاطئًا للفلسفة نفسها. وبينما يمكن للفلسفة توضيح افتراضات الممارسة ومسلماتها، وبالتالى إلقاء الضوء عليها إلى حد ما، فليس بمقدورها تأسيس الممارسة ذاتها أو التحكم فيها. فالممارسة أساسية باستمرار. وبناء على ذلك، فإنه إذا كان للبحث الفلسفى أية آثار عملية فهى ملتوية وغير مباشرة ووقائية (فلا حاجة بالطبع للفلسفة إلا إذا كان لها هدف آخر غير السعى لتحقيق الفهم). وتصور أوكشوت هذا للفلسفة يقضى تمامًا على المشروع الأساسى الليبرالى الساعى لتطويق سلطة الحكومة بالنظرية. وهو تصور يؤدى كذلك إلى الحد من طموحات الفلاسفة الذين يبدون فى حالة دهشة دائمة من أن الحياة السياسية يمكن أن تمضى بدون مراقبتهم الدائمة لها.

قد يكون لتصور أوكشوت للحياة السياسية باعتبارها محادثة دور وقائى لتجنب اتسام الخطاب والممارسة السياسيين بالهمجية، وهو ما حدث فى زماننا بشكل كبير. وكان جانب لا بأس به من الفكر والممارسة الحديثين قد اتجه نحو محاولة جعل الخطاب السياسى مشابهًا لنمط آخر يُفترض أنه أسمى منه، مما ترتب عليه حرمان الحياة السياسية من استقلالها. وربما يبدو هذا الانحدار أشد وضوحا فى الولايات المتحدة، حيث تصاغ كل مسألة سياسية الآن بلغة قانونية النزعة فى سياق ثقافة مشتركة تُستَنفَد مواردها بسرعة. وقد ضاعت فكرة السياسة باعتبارها محادثة يجرى فيها التخفيف من حدة تصادم الآراء والوصول إلى تسوية لا تبتغى العدل أو الحقيقة بالضرورة وإنما السلام، وحل محلها نموذج paradigm يتقيد حرفيًا وبإفراط بالقانون تُصاغ فيه الدعاوى والصراعات السياسية كافة بلغة

(*) رونالد دووركن (١٩٣١-) فيلسوف أمريكى اشتهر بإسهاماته فى الفلسفة القانونية والسياسية والأخلاقية وتعد نظريته "القانون كل لا يتجزأ" law as integrity من الآراء المعاصرة الرائدة فى طبيعة القانون. ويعمل دووركن أستاذ كرسى بجامعة لندن. (المترجم)

قانونية. وفى سياق كهذا لا يُقضى بالفعل على الخطاب السياسى المتحضر فحسب، بل يصيب الفسادُ كذلك المؤسسات القانونية التى يُزرع فيها مثل هذا الخطاب. وتصبح المحاكم حلبات للدعاوى والمصالح السياسية التى يتسم كل منها بالغلُوِ ومقاومة الحلول الوسط، ولا تزيد الحياة السياسية فى مكان آخر عن كونها مساومة وتبادل للخدمات. إذن فنتيجة تشبيه السياسة بالقانون هى فساد الاثنين. وفى غضون هذا التطور كادت تضيع الحكمة العميقة لمؤلفى كتاب "أوراق فدرالية" Federalist Papers من تقييد الحكومة، ليس بالوسائل الدستورية فى المقام الأول وإنما بالفعاليات المدنية لشعب حر يشترك أفراده فى الإخلاص لثقافة الحرية وممارستها، ويفهم أن أساس تلك الممارسة هو عدم قابلية نوعنا البشرى للكمال. وفى أوروبا، كما فى بريطانيا، نجد أن فيروس التقيد المفرط والحرفى بالقانون أقل انتشارًا، ولكن وجود الأيديولوچيات الأخرى أشد بأسًا؛ فإذا كانت الاشتراكية فى كل مكان آخذة فى الانحسار، فإن الأيديولوچيات الأخرى تتعاظم، بما فى ذلك الخيوط الأيديولوچية التى تشكل الفكر والممارسة المحافظين وتعزو إلى الحكومات أهداف استعادة الإجماع الأخلاقى المفقود لإحياء التكامل الوطنى المتشظى، أو تعزيز خلق الثروة الأكبر. وهنا يتعرض استقلال الحياة السياسية للخطر بمحاولة تشبيهها بأنماط خطاب التاريخ أو الاقتصاد أو الإدارة الاقتصادية. وإذا استطعنا استعادة فهم الخطاب السياسى الذى نظّره لنا أوكشوت فقد يحمينا ذلك الفهم – وهو فهم يزيد كثيرًا عن مجرد صورة تنطوى على "صك سخيف بالحقوق"، كما يسميه أوكشوت فى طبعة رائعة وقيّمة من كتاب "النزعة العقلانية فى السياسة" Rationalism in Politics نشرتها "ليبرتى بريس" Liberty Press فى إنديانابوليس(٥) وحرره تيموثى فولر Timothy Fuller) من مغالاة الدولة الحديثة ونزوعها للتوسع.

ما رأيناه حتى الآن هو أن المشروعات العقلانية لليبرالية العقائدية، التى تولّدها فلسفة زائفة تدّعى أنها تحكم الممارسة بدلاً من السعى لفهمها، أدت إلى تناقص ميراثنا التاريخى من المجتمع المدنى وإلى إضعاف القيود التقليدية على

أنشطة الحكومة. غير أنه مازال علينا رؤية ما يحتفظ به أوكشوت من الفكر الليبرالي، وهو ما نجده، إن لم أكن مخطئًا، فى طريقة فهمه للحياة الاجتماعية التى يكشف عنها فى تصوره **للارتباط أو التجمع المدنى** civil association؛ فهذا الارتباط الذى يشكل التجمع المدنى هو بمثابة النواة الحية لليبرالية والعنصر الأساسى فى فكر أوكشوت الذى يستحق بموجبه تسمية "ليبرالى". ففى وصفه للارتباط الاجتماعى (كما يبين ويندل چون كوتس الابن Wendell John Coats, Jr فى بحثه الرائع[٦]) جمع أوكشوت بين تشكيلة تبدو متباينة من الفهم الأرسطى والشيشرونى، والرومانى والنورماندى، واللوكى والهيجلى، كى يقدم وصفًا لذلك الشكل من الارتباط البشرى الذى يعيش فيه الناس معًا، ليس بحماية أية غاية أو تراتبية مشتركة للغايات، وإنما بتواضعهم على مجموعة من القواعد غير الذرائعية التى يمكنهم بها (رغم اختلاف أغراضهم وتضاربها) التعايش فى سلام. ولم يظهر هذا الشكل بوضوح إلا فى أوروبا أواخر العصور الوسطى، ولم ينجُ من المعارضة فى أية دولة أوروبية حديثة. وهناك منذ البداية منافس للارتباط المدنى هو **ارتباط** المشروعات التجارية enterprise association، وهو نمط الارتباط الذى يشكله الالتزام بهدف مشترك، مثل نمط الارتباط الذى يحرك إحدى الشركات الصناعية. وما يميز الارتباط أو التجمع المدنى civil association عن الارتباط أو التجمع التعاونى ذى السمة التجارية corporate association هو، فى الأساس، أن الأول لا هدف له لأنه لا يمتلك مشروعات خاصة به، فى حين أن الثانى لا يتحرك إلا فى إطار مشروعاته فى المقام الأول. ويرى أوكشوت أن الارتباط المدنى شكل أو نمط غير ذرائعى وأخلاقى من أشكال الارتباط، بينما تنبع سلطة الارتباط الآخر من طبيعة المشروعات التى تحركه فحسب.

ويرى أوكشوت بوضوح أن الدول الأوروبية الحديثة تقاسمت النمطين باستمرار، ونادرًا ما كانت مجرد حارس للارتباط المدنى، هذا إن كانت قد استطاعت ذلك يومًا. وهو يقول: "يعج التاريخ الحديث ليس فقط بروى مختلفة

للدولة، باعتبارها ارتباطًا ذا غرض نافع ومفيد فحسب ولكن أيضـا بمشـروعات لفرض هذا الطابع أو ذاك على الدولة".[٧] وكما هو الحال بالنسبة لدولة الحد الأدنى الليبرالية الكلاسيكية، فإن الارتباط المدنى نمط مثالى أو نموذج محدّد لا وجود لـه فى العالم الحقيقى للتاريخ البشرى؛ ففى الواقع التاريخى نجد أن الدول الأوروبيـة الحديثة كافة لديها عناصر- إدارية أو تجارية أو ذات صـلة بهيمنـة الشـركات- حصلت بمقتضاها على طابع ارتباطات المؤسسات التجارية، وهو ما أضر بدورها كحارس للارتباط المدنى. والواقع أنه قد يُقال عن الـدول الشـمولية فـى القـرن العشرين أنها مجرد ارتباطات لمشروعات تجارية ملتزمة لهذا السبب بالقضاء على الارتباط المدنى. وقد صعبت فكرة التقدم فى التاريخ، وهى من ميراث الأيديولوچيا الليبرالية، على أية دولة حديثة أن تدعى لنفسها مهمة تطوير العالم أو قيادته نحـو الأفضل. والواقع أن الدفاع عن الارتباط المدنى ينطلق من اعتباره وسيلة للرخـاء والازدهار، وهو يعبر عن نوع من سوء الفهم الكامل له بلغـة أوكشـوت نفسـه. والواقع أنه يمكن القول أن صوت الارتباط المدنى فى قرننا هذا لم يكـن مرتفعًـا جدًا، وإن لم يستطع أحد أن يُسكتَه تمامًا؛ إذ كان يعلو عليه فـى معظـم الأوقـات صوت كل تلك الأيديولوچيات والحركات التى لا تدرك سـلطة الدولـة إلا بقـدر نجاحها فى استغلال موارد الأرض. وكان هذا التصور البيكونى Baconian لمهمة الحكومة هو التصور الغالب، من وجهة نظر أوكشوت، علـى كـل التصـورات المعاصرة للدولة باعتبارها ارتباط مؤسسات تجارية، سواء أكانت بإيحاء فاشـى أم فابى، ماركسى أو مانشيستري Manchesterist.

بوسعنا الآن التَعرف على ما يشترك فيه فكـر أوكشـوت مـع الليبراليـة الكلاسيكية. فالليبرالى الكلاسيكى يرى أن سلطة الدولة لم تعتمد على إسـهامها، إن كان لها إسهام، فى النمو الاقتصادى بقدر يفوق اعتمادها علـى الهويـة الثقافيـة لرعاياها؛ فقد اعتمدت على كونها معترفًا بها لـيس مـن منظـور المشـروعات المرغوب فيها أو القيم الثقافية الخاصة بها، بل من منظور القانون أو العدالة. وكما قال روبرت جرانت Robert Grant، وفيما يعد حتى الآن الوصف الأكثر تمييـزًا

لفكر أوكشوت والأكثر إلقاءً للضوء عليه: "ليس من الضرورى أن يكون الارتباط المدنى متجانسًا ثقافيًا (وإن كان من المفيد وجود درجة من التجانس بلا شك). فالتجانس الذى يُعَوّل عليه، وهو تجانس "ثقافي" فى المقام الأول، يكمن فى الميل المشترك نحو جعل قيمة القانون أكبر من هوية الشخص الثقافية المحلية."(٨) إذن فإن أهم صلة بين أوكشوت والليبرالية الكلاسيكية تكمن فيما قاله عن سلطة الحكم باعتبارها شكلية أو مجردة، وليس فى دفاعه البليغ عن الفردية. وهى تبين أن ما يشترك فيه فى النهاية مع كانط يزيد بكثير عما يشترك فيه مع بيرك أو هيجل.

وهنا، أى فى موضوع سلطة الدولة على وجه التحديد، قد تكمن نقطة ضعف فكر أوكشوت السياسي، من حيث صلته بالليبرالية؛ فكلاهما يؤكد أن سلطة الدولة الحديثة لا تعتمد على نجاحها فى تحقيق أى غرض جوهرى ولا على علاقتها بالهوية الثقافية لرعاياها لأن كلا الادعاءين موضع شك إلى حد كبير. وبالنسبة للادعاء الأول، الأقل أهمية بكثير، فهو يتعلق بحقيقة تاريخية قاسية تقول إنه لا يمكن لأية حكومة فى أية دولة ديمقراطية أن تبقى طويلاً ما لم تشرف على النمو الاقتصادى المستدام. ولهذا السبب، تجد كل حكومة حديثة نفسها منجذبة بعناد إلى عملية تكييف اقتصادى مع كل دورة انتخابية؛ أى أنها تتسم جميعا بنزعة تجارية أو تبادلية mercantilist أو كوربوراتية واضحة. باختصار، تبدو الدول الحديثة كافة كتجمعات تجارية إلى حد بعيد. ومعنى ذلك أن المشروع الرامى إلى فصل الحكومة جذريا عن الانخراط فى الحياة الاقتصادية والليبرالية الكلاسيكية، وهو المشروع الذى يشارك فيه أوكشوت الليبراليين الكلاسيكيين، له سمة، أو قيمة، تبدو غائبة تمامًا عن فكر أوكشوت، تتعلق بطابعه الطوباوى. ولا يعد مشروع حرمان الدولة الحديثة من طابعها التجارى أو التبادلى مشروعًا محافظًا؛ فلو أمكن تحقيقه لكان التحول فى الترتيبات السياسية الناجم عن تلك الوسيلة تحولاً دون الثورى. والواقع أن أوكشوت يعترف بهذا صراحة حين يوافق فى مقاله السياسى الأكثر صراحة "الاقتصاد السياسى للحرية"(٩) The political economy of freedom على المقترحات المتشددة التى يقدمها الاقتصادى هنرى سايمونز Henry Simons ، وهو من شيكاجو، فى كتابه "سياسة للمجتمع الحر" Policy for

a Free Society.[١٠] وتشـــير كـــوارث التاتشـــرية Thatcherism والريجانيـــة Reaganism ، بطريقة أكثر وضوحا، إلى أن دولة الروابط التجارية ربما تصـــبح قَدَراً تاريخيا بالنسبة لنا قد نكافح فى الواقع للتخفف من غلوائه، غير أنه لا أمل لنا فى التغلب عليه.

أما الادعاء الثاني، والقائل بأن سلطة الدولة الحديثة لا تعتمـــد علـــى كـــون رعاياها لديهم هوية ثقافية مشتركة، فيبدو موضع شك بصورة أكبر أيضًا، بل إنـــه قد يكون مشكوكا فيه كليةً؛ فعند كانط، كما هو الحال فى جزء كبير من النظريـــة الدستورية الأمريكية الحديثة، يعد الاعتراف بالدولة، باعتبارهـــا تجســـيدًا لمبـــادئ القانون أو العدالة النظرية أو الشكلية، هو كل ما يلزم لسلطتها. ولا يقـــدم التـــاريخ الحديث دعمًا كبيرًا لهذا الادعاء، بل إننا على العكس من ذلك قد نلاحظ أن الـــدول تصبح غير مستقرة وسلطتها ضعيفة حين يكون الولاء الذى يوحـــدها أدنـــى مـــن الولاء للمبادئ المجردة أو القواعد الإجرائية. وربما يمكن إيضاح ما أرمـــى إليـــه بطريقة أخرى، فقد ظهرت فكرة إمكان أن تكون السلطة السياسية شكلية أو نظرية بشكل وحيد وأساسى فى أزمنة كانت فيها الهوية الثقافية المشتركة أمرًا مُسلَّمًا بـــه. إذ يرى كانط، كما رأى مزارعو إعلان الاستقلال، أن الهوية الثقافية المشتركة هى المسيحية الأوروبية. ومادامت هذه الهوية الثقافية مســـتنفدة أو متشـــظية، فســـوف تصاب السلطة السياسية بالضعف وبالهزال. وقد نرى هذا التطـــور الـــذى ينـــذر بالسوء يحدث بصورة مصغرة فى بريطانيا، حيث الأقلية المسلمة الأصولية التـــى أُقصيت عما تبقى من الثقافة المشتركة التى تـــرفض معـــايير التســـامح الضـــمنية الخاصة بثقافة مشتركة تسمح للمجتمع المدنى بإعادة إنتاج نفسه بطريقة سلمية، قـــد قيدت بشكل مؤثر حرية التعبير بشأن الإسلام فى بريطانيا فـــى الوقـــت الـــراهن. وربما نرى نفس التطور الذى يبعث على الأسى يحدث على نطـــاق واســـع فـــى الولايات المتحدة، التى يبدو أنها تنزلق بشدة بعيدًا عن كونها مجتمعًا مـــدنيًا تعبـــر مؤسساته عن ميراث ثقافى مشترك، لتصبح دولة أصابها الوهن بعـــد أن اســـتولى على مؤسساتها حشد من الأقليات المتناحرة التى لا تشترك فى شىء ســـوى رأس

المال آخذ فى التضاؤل، من التقيد المفرط والحرفى بالقانون الذى لا خلاف عليه لاستدامة تلك المؤسسات. ويشير أوكشوت نفسه إلى أن:

> سلطة الحكم تظل باستمرار مسألة حساسة تتعلق بالمعتقد الحالى. إذ عليها أن تخرج بسلام من أوقات الشدة، ولابد أن تكون حازمة فى مواجهة الانتقادات الخاصة بالأداء وغير قابلة للشراء بالأعمال الصالحة؛ إنها تتدلى كحبة ندى على ورقة عشب.[١١]

أما نحن، الذين نعيش فى عصر الهجرات الجماعية والاضطرابات الأصولية، ونشهد اعتماد الولاء السياسى على الهويات الثقافية المحلية، العرقية منها والدينية، التى تنبعث من جديد فى عالم ما بعد الشيوعية، فنرى أنه من الواضح أن سلطة الدولة التى تعمل حارسًا للارتباط المدنى أضعف حتى مما تصوره أوكشوت، ولا يمكنها البقاء طويلاً بدون الدعم الذى تقدمه لها الثقافة المشتركة.

قد لا يكون ما قبله أوكشوت من التراث الليبرالى فيما يتعلق بسلطة الدولة فى النهاية هو أهم ما استعاره منه؛ فمن المحتمل أن يكون تصوره للارتباط المدنى، الذى جرى فيه تطهير الميراث الأوروبى التاريخى للمجتمع المدنى مما اعتلاه من تراكمات نظرية مثل أفكار الحقوق الطبيعية وسياسة عدم التدخل ودولة الحد الأدنى، هو هديته الأكثر دوامًا للفلسفة السياسية، وهو تصور يمكن وصفه إلى حد مقبول بأنه ليبرالى. ففى كتاباته عن التعليم [١٢] يطرح أوكشوت تصورًا ليبراليا بمعنى الكلمة؛ فالتعليم بالنسبة له ليس تلقينًا لعقيدة ما، أو اكتسابًا للمعلومات، أو نقلاً للمهارات، بل هو تلقين للميراث الثقافى نتعلم من خلاله كيف نصبح صائنين متحضرين لهذا الميراث. وإذا كان لنا أن نسأل بأسلوب غير أوكشوتى تمامًا: أى العناصر فى فكره أكثر مطابقة لمقتضى الحال المعاصر، فقد يكون الجواب هو فكرته الخاصة بالتعليم الليبرالى باعتباره مغامرة فكرية غير مخططة لا هدف لها سوى غايتها الداخلية، وهى فكرة قد يتعرف عليها البعض منا فى ماضينا، ولكنها

مهددة فى الوقت الراهن من كل جانب، سواء من النزعة المحافظة الإدارية أو من الأيديولوچيين اليساريين.

لم أقل حتى الآن شيئًا عن أوكشوت باعتباره فيلسوفًا ورجلاً. فبالنسبة لفلسفته، التى قدمها وشرحها باقتدار بول فرانكو[١٣] Paul Franco (وهو نفسه تلميذ لتيموثى فولر أفضل دارسى أوكشوت فى أمريكا)، فإن تأكيده التعددى النزعة لتنوع أنماط الخطاب والتجربة، وللأخلاقيات باعتبارها لغات دارجة من طبيعتها أن تكون كثيرة ومختلفة، ولتنوع الممارسة الذى لا أمل لنظرية من النظريات فى الاستيلاء عليها، هو ما يجسد إسهامه الأكثر تميزًا فى الفلسفة. والمرحلة المتأخرة من ڤيتجنشتاين (الذى يفتقر فكره، رغم تأثره بشبنجلر Spengler، إلى الوعى التاريخى العميق بفكر أوكشوت) هى فقط التى نجد فيها نقدًا مشابهًا للعقلانية التقليدية والوضعية المعاصرة. وهو تعليق على الحالة الراهنة للفلسفة الأكاديمية التى مر عليها إسهام أوكشوت دون أن يلاحظه أحد تقريبًا.

إذا أردنا التعبير عن روح فكر أوكشوت فى عبارة واحدة، فيمكننا القول بأنه **نقد للقصدية** a critique of purposefulness؛ فصورة الحياة البشرية التى ينقلها لنا أوكشوت ليست صورة المشكلة التى تحتاج إلى حل أو الموقف الذى لابد من السيطرة عليه، بل هى الصورة الشعرية (والدينية) لكوننا ضائعين فى عالم مهمتنا فيه أن نلهو بجد، وأن نكون جادين بهزل، وأن نحيا دون التفكير فى أى مقصد نهائى. ويرى من أسعدهم الحظ منا بمعرفة أوكشوت أن كتابته تستحضر باستمرار ذكرى حديثه الذى كان يختلط فيه الانفعال الفكرى بمرح لا حد له، وأصبحت الحجج والبراهين الفلسفية جدلية، كما فى محاورات سقراط، ثم عاطفية فى نهاية الأمر.

الفصل الخامس

بوكانان والحرية

ملاحظات تمهيدية

قد يبدو أننى أسوق حقيقة بدهية حين أقول إن فكر جيمس بوكانان James Buchanan إسهام فى الاقتصاد. إلا أن المقصود بهذه الملاحظة بعيد كل البعد عن الحقيقة البدهية، وهو أن فكر بوكانان اقتصاد سياسى بالمعنى الكلاسيكى؛ أى بالمعنى الذى كانت تعتمده وتمارسه المدرسة السكوتلندية، أو بالمعنى الذى يتضمن الفلسفة الاجتماعية إلى جانب النظرية الاقتصادية الوضعية أو التفسيرية. فكما هو الحال بالنسبة لفكر سميث ريكاردو(*) Smith Ricardo، وبالأحرى ماركس Marx، يشكل فكر بوكانان نسقًا للأفكار ويتضمن رؤية مميزة عن الإنسان والحكومة والمجتمع. ويعنى هذا أنه - حتى بغض النظر عن مضمون هذا الفكر - يتميز بمقاومته للتشتت العلمى المعاصر، ويساعد بالتالى على إعادة تشكيل الاقتصاد السياسى بمعناه الكلاسيكى.

ساعدت أفكار بوكانان على طرح نسق أصيل فى الاقتصاد السياسى جمع بين عناصر من تقاليد متباينة - ويكسلية(**) ونمساوية وشيكاغوية -، وصنع منها هيكلاً قويًا ومتماسكًا للنظرية. وليست مهمتى هنا هى محاولة تقييم نسق بوكانان

(*) ديفيد ريكاردو (١٧٧٢-١٨٢٣) عالم اقتصاد بريطانى أيد كتابه الأساسى "مبادئ الاقتصاد السياسى وفرض الضرائب" Principles of Political Economy and Taxation (١٨١٧) قانون العرض والطلب فى السوق الحرة. (المترجم)

(**) نسبة إلى عالم الاقتصاد السويدى كنوت ويكسل Knut Wicksell (١٨٥١-١٩٢٦) الذى دعا إلى تحديد كحل للعلل الاجتماعية. وقد أدخل ويكسل تحسينات على النظرية القائمة بالفعل جعلتهم يسمونه "اقتصادى الاقتصاديين". وكان أشهر كتبه Interest and Prices ما أسهم به فى الميدان الوليد الذى يطلق عليه الآن "الاقتصاد الجزئى" microeconomics. (المترجم)

الفكرى ككل، فتلك مهمة تفوق طاقاتى إلى حد كبير. أما مهمتى فهى التعامل مع نسق أضيق، ولكنه أساسى مع ذلك، لتوضيح وتقييم مكانة الحرية فى أعمال بوكانان؛ فبينما يختلف فكر بوكانان عن الليبرالية الكلاسيكية من حيث الأساليب المهمة والمفيدة، فمما لا شك فيه أن فكره، شأنه شأن الفكر الليبرالى، يحركه اهتمام أخلاقى عميق بمصير البشر الأحرار والشعوب الحرة. والواقع أننا إذا أردنا وصف فكر بوكانان بأنه مشروع بحثى بالمعنى اللاكاتوزى Lakatosian، فالوصف الأنسب له، خاصةً فى بعده المعيارى، أنه بحث فى الشروط الدستورية للحرية الفردية والقيود المفروضة عليها.

وأقترح طرح قراءتى لما كتبه بوكانان عن الحرية فى ستة عناصر، أو مراحل. فأبحث أولاً: **النزعة التعاقدية غير المحددة** indeterminate contactarianism عند بوكان، وهى شكل من أشكال التنظير السياسى التعاقدى أكثر إتقانا من نظريات جوتييه(*) Gauthier ورولز الإرشادية أو الوصفية. ثم أبحث ثانيًا فى: **النزعة البنائية النقدية** critical constructivism عند بوكانان، وهى رؤية خاصة به للنزعة العقلانية النقدية، ونقده للتصورات الخاصة بالترتيب العفوى والتطور المؤسسى عند كل من هايك وأنصار مذهب حرية الإرادة. وأبحث ثالثًا فى: **التصور الذاتى للقيمة الاقتصادية** subjectivist conception of economic value عند بوكانان، إلى جانب نقده لاقتصاد الرفاهة، وإنكاره العام لأفكار الكفاءة فى تخصيص الموارد باعتباره القيمة العملية الرئيسية لمؤسسات السوق. وأبحث رابعًا فى: القيم الأخلاقية الأساسية لنظرية الحرية عند بوكانان، محاولاً إثبات أن الأساس الأخلاقى لنسقه ليس ذاتية القيم، وإنما نوع من **فردية القيم**. ثم أبحث خامسًا فى: **الإبستمولوجيا المنظورية** perspectivist epistemology التى استند إليها فى الدفاع عن بنية **الإنسان الاقتصادى** homo economicus، دون أن أعزو إليه القوة التوضيحية أو التنبؤية كلها. وأبحث سادسًا

(*) دافيد جوتييه (١٩٣٢-)فيلسوف كندى أمريكى اشتُهر بنظرية الأخلاق التعاقدية الهوبزية الجديدة التى عرضها فى كتابه "الأخلاق بالاتفاق" Morals By Agreement. (المترجم)

وأخيرًا فى الجانب المعيارى الأشد وضوحًا لدى بوكانان عن الحرية، حين يحاول تحديد الظروف التى قد ننتقل فى ظلها "من اليأس الهوبزى إلى الأمل الهيومى".

لن أحاول هنا تلخيص استنتاجاتى، إلا فى جوانبها الأكثر عمومية. فالطابع الإجرائى لنزعة بوكانان التعاقدية غير المحددة له ثلاثة مصادر فى شكوكيته المخففة وبنائيته النقدية وفى فرديته القيمية value-individualism. ففردية القيم عند بوكانان هى المبدأ الأساسى الذى يقوم عليه دفاعه عن الحرية. والمبدأ الأساسى لفردية القيم (التى سوف أحدّد مضمونها فيما بعد) هى جوهر التجربة التاريخية الأوروبية الخاصة بالفردية. ولهذا السبب نجد أن نزعة بوكانان التعاقدية تفترض مقدمًا، مثلها مثل نزعة رولز الذى جاء من بعده، وجود الميراث الثقافى للنزعة الفردية الغربية بجذوره فى المسيحية والرواقية Stoicism. وسوف أحاول إثبات أن هذا السياق الثقافى لفردية بوكانان - وهو سياق يشكل الفرد الليبرالى ويقيده فى آن واحد - هو الذى يمكّنه من أن يسلك السبيل الخطر من اليأس الهوبزى إلى الأمل الهيومى. وسوف أحاول فى السياق الأخير إثبات أنه لم تكن هناك حاجة حتى إلى ذلك الحجاب شديد الرقة من الجهل أو الشك الذى تشمله نزعة بوكانان الدستورية التعاقدية، حين نصل إلى تنظير محاولات الناس الحقيقية للتعاقد على تسويات ومؤسسات دستورية جديدة فى سياقات تاريخية محددة.

النزعة التعاقدية غير المحددة

يعانى التنظير التعاقدى الحديث من تشوش أساسى. فالمنظرون التعاقديون يتبنون إلى حد ما نزعة فردية تقييمية، حيث يرون فى استقلال الفرد المبدأ الأساسى والمطلق للفلسفة السياسية التعاقدية. وهم ينظرون إلى الاتفاق المبرم فى ظروف اعتيادية صحيحة على أنه ضرورى وكافٍ لإضفاء الشرعية على السلطة. أما المنظِّرون التعاقديون المحدثون، وأبرزهم رولز وجوتييه، حيث جعلوا من شرط التحديد الشديد فى نتيجة التداول التعاقدى جزءًا أساسيًا فى الوقت نفسه من أجندة النزعة التعاقدية باعتباره منهجًا مميزًا فى الفلسفة السياسية. والواقع أن هذا

الشرط يعنى عند رولز التحديد الفريد، وكذلك الثبات، فى المبادئ الصـادرة عـن الوضع الأصلى. وكما قلت فى موضع آخر،[١] فإن أچندة التحديد هذه، التى تبـرز بوضوح فى كل أعمال رولز، لا تتسق اتساقا كاملا مع الاعتراف الواضـح فـى عمله اللاحق بأن غاية التفكير التعاقدى ومضمونه ينشآن على خلفية مـن تـراث ثقافى وسياسى محدد وملموس تاريخيًا، وهو على وجه التقريب التراث الليبرالـى الخاص بالديمقراطية الدستورية الناشئ فى الأساس من الثقافة الأخلاقية الفرديـة. ذلك أنه إذا كان مضمون المناهج التعاقدية نتاج تراث تاريخى متطـور ومتحـول، فمن الصعب توقع أن تكون النتيجة ثابتة ثباتًا راسخًا، فضلا عن أنـه لـيس مـن المعقول أو المنطقى توقع أن تأتى نتائجها الأساسية حتمية إلى هذه الدرجة (مثـل تحديد الحريات الأساسية).

وهناك عدم اتساق أساسى فى النزعة التعاقدية الرولزية Rawlsian تتسم به فى كل صورها، وليس فقط فى صورتها التاريخانية historicist الديوية Dewyan اللاحقة. ويكمن عدم الاتساق هذا فى محاولة الجمع بين تصور العدل على أنه فى جوهره إجرائىٌ صرف، واشتراط أن يسفر المنهج التعاقدى عن مبادئ تفضى إلى حلول حتمية ومحددة تحديدا صارمًا، إن لم يكن فريدًا، لمأزق الخيـار التعاقـدى. والدمج بين هذين المطلبين المتناقضين يجعل النزعة التعاقدية الرولزية تتسم بعـدم ثبات متأصل، يميزه الكثير من المراقبين، ويورط رولز فى عدد مـن المنـاورات المشكوك فيها والعشوائية والمرتجلة (كأن يعزو الكراهية الشديدة للمخـاطرة إلـى المتعاقدين المفترضين) فى مسعى إلى استخلاص المبادئ التى حددها بشكل مستقل (كمبدأ الاختلاف). كما أن الأچندة المنهجية التى تضم هذه التطلعات غير المتوافقة تجعل مشروعه بالكامل عُرْضَـةً للتـأويلات، كالتـأويلات المعرفيـة والإراديـة الموضحة بتفصيل فى نقد ساندل Sandel المفيد.[٢] وينبع هذا الغموض فى تأويـل نظرية رولز مباشرة من تناقضاتها المنهجية، حيث إن له آثارًا مدمرة على محاولة رولز بلوغ موقع الهيمنة فى موقفه الحيادى من قضية الواقعية فى الإبســتمولوچيا الأخلاقية.

ليس المقصود بالحديث عن الغموض والصعوبات التى تكتنف أعمال رولــز هو التقليل من أهمية إنجازات رولز فى مجال إحياء الفلســفة السياســية التعاقديــة باعتبارها علمًا منهجيًا، وإنما تأكيد عدم ملائمة شرط حتميــة النتيجــة الخاصــة بالمنهجية التى هى تعاقدية وفردية النزعة فى الفلسفة السياسية. وأعتقد أن بوكانان يلتزم فى ذلك التزامًا أكثر إخلاصًا من رولز بنظرية القيمة الفردية التى هى المبدأ الأساسى للتنظير التعاقدى، وذلك حين ينكر بوضوح أية أجنــدة حتميــة خاصــة بمردود التداول التعاقدى. وقد أعلن بوكانان رفضه للحتمية فى شــكلها القــانونى بقوله:

> من الممكن أن ينجح أى توزيع للحصــص الضــريبية يولّد عائدات كافية لمشروع النفقات الضــرورية فــى اجتياز اختبار ويكسل Wicksell's test، شــريطة أن يحظى بالاتفاق العام. وبالمثــل، فــإن أى نســق مــن الترتيبات الخاصة بتنفيــذ التحــويلات الماليــة يلائــم المرحلة الدستورية التى يتطلبها الاختبــار الويكســلي، شريطة أن يحظى بالاتفاق العام فحسب.

> ومن شأن هذا الغموض أن يربــك علمــاء الاقتصــاد السياسى أو الفلاسفة السياسيين، الذين يسعون إلــى أن يكونوا قادرين على تقديم نصائح مهمة تتجاوز الحــدود الإجرائية المقترحة. وقد أثبت الدافع البنائى للقيام بدور المهندس الاجتماعى واقتراح إصلاحات سياسية "ينبغى" أو "لا ينبغى" القيام بها، دون الاعتماد على الكشف عن أولويات الأشخاص من خلال العملية السياســية، أنــه قوى جدًا بحيث يصعب على الكثيرين مقاومتــه. ولــم تكن الأمانة العلمية التى يفرضها الاعتماد علــى القــيم الفردية سمةً من سمات الاقتصاد السياسى الحديث.(٣)

يقول بوكانان عن الاختلاف بين رؤيته التعاقدية والرؤى الأخرى الأكثر بنائية:

> تظل الممارسة التعاقدية برمتها فارغة إن نحن أنكرنا تبعية النتائج العامة المولّدة سياسيًا للقواعد التى تقيد العمل السياسى.[٤]

يوفر الاتساق الكبير الذى تنطوى عليه نزعة بوكانان التعاقدية غير المحددة ميزة حاسمة لها على سواها، سواء أكانت تسعى (كما عند رولز) إلى تحقيق المساواة التى يقيدها إعطاء الليبرالية الكلاسيكية الأولوية للحرية، أم تسعى، كما فى مؤلف نارفيسون Narveson الأخير،[٥] إلى إقامة دولة الحد الأدنى المجردة من الوظائف التوزيعية بحجج تعاقدية. وتعد مقاربة بوكانان، بتركها نتيجة التداول التعاقدى للممارسة وفقا لما تقيدها به القواعد الصحيحة، أكثر اتساقا فى بنيتها الداخلية، وأقل صلفًا من الناحية المنهجية فى الوقت ذاته.

البنائية النقدية

يقاوم منهج بوكانان البنائية غير النقدية بموقفها الضمنى الخاص بالضمير الإلهى الذى يحرك جزءًا كبيرًا من الاقتصاد السياسى والفلسفة السياسية الحاليين، حتى فى بعض أنواعهما التعاقدية. وهو يختلف عن المناهج البنائية غير النقدية الأخرى فى تركه نتيجة الخيار التعاقدى عند المستوى ما بعد الدستورى للممارسة. كما أنه يختلف عنها فى استخدامه لحجاب من الجهل شديد الرقة[٦] لا يفصح إلا عن الغاية الاجتماعية النهائية لمتعاقدى الدولة، وفى اتخاذها توزيع الأصول الخاص بالوضع الراهن نقطة انطلاق لها.

يرفض بوكانان البنائية غير النقدية، حتى فى الأشكال التى تحرك فيها بعض التنظيرات التعاقدية، للأسباب التى أوردتها. وهو فى ذلك يشترك مع هايك فى تصور لنوع النزعة العقلانية التى يرغب فى رفضها، وربما كانت فى النهاية بوحى

من ديكارت. إلا أن تقييم بوكانان للبنائية يختلف عن تقييم هايك في العديد من الجوانب الأساسية والجوهرية؛ فبوكانان يدرك بدايةً، باعتباره عالِم اقتصاد ضليع في معرفته بنظريات المنافع العامة وخيار السجين ومعضلة الراكب المجانى(*) free-rider problem، أنه فى غياب قواعد متفق عليها ومطبقة بشكل متبادل لن يكون هناك ضمان، بل ولا إمكانية معقولة لسلوك تعاونى ثابت. وعلى سبيل المثال، لا يمكن اعتبار التنسيق العفوى للأنشطة البشرية الذى يظهر فى السوق ظاهرة أزلية، بل هو من صنع المؤسسات القانونية والسياسية التى تحمى الملكية الخاصة وتيسِّر التبادل التعاقدى. ويعترف بوكانان، بطريقة نادرًا ما يعترف بها هايك، أن القليل وربما النادر من الأمور العفوية فى الأنظمة الاجتماعية هى التى نستفيد منها؛ فهذه مؤسسات تراكمت على مر الأجيال بصعوبة بالغة فى كثير من الأحيان، وتظل بحاجة إلى الترميم والإصلاح المتكررين. ولأن بوكانان يعتبر باحثًا جيدًا لهوبز، فهو أكثر شكًا فيما يتعلق بعفوية النظام الاجتماعى، ويعتبر أن التفاعل الاجتماعى قد يؤدي، فى غياب حقوق للملكية محددة تحديدًا واضحًا صاغتها وفرضتها سلطة مشتركة، إلى **فوضى عفوية** يمكن أن ينجم عنها خراب وضرر للجميع. وهو فى ذلك لا ينكر احتمال تطور الأعراف التعاونية بلا تخطيط أو قصد. وهذه النقطة قابلة للتوضيح بطريقة أخرى؛ فبوكانان يعترف بأن التنسيق غير المخطط للسوق يفترض وجود المنافع العامة للسلم والقانون، وهى المنافع التى يمكن للدولة وحدها توفيرها، بسبب طابعها العام. وهو يتفق فى ذلك مع هوبز الذى كان محقًا فى رؤيته للسِلْم على أنه الشرط الضرورى، ليس للحياة الملائمة فحسب، بل للحرية كذلك.

ربما توجد طريقة أخرى أكثر جوهرية لتوضيح أوجه اختلاف بوكانان عن هايك؛ فقد رفض بوكانان اقتفاء أثر هايك فى تعميم ظاهرة التنسيق غير المخطط

(*) تنشأ معضلة الراكب المجانى فى سياقات المنافع العامة التى قد ينتفع فيها الفاعلون من أعمال الآخرين دون الإسهام فيها. وبذلك يكون لدى كل شخص حافز كى يدع الآخرين يدفعون مقابل المنفعة العامة دون أن يسهم هو نفسه فيها. وتحدث مشكلة الراكب المجانى باختصار لأن شخصًا ما لديه الحافز لتعليل المنافع الكونية للعمل الخاص. وهكذا فالراكب المجانى هو الشخص المستفيد من منفعة ما دون تحمل تبعاتها. (المترجم)

الملحوظة فى تبادلات السوق وفى توسيع هذه الملاحظة وتطويرها لتصبح نظرية للتطور الثقافى أو الداروينية الثقافية. إذ يرى بوكانان، وأتفق معه فى ذلك، أن مثل هذا التعميم والتوسيع مضلِّلٌ لأن التعميم والتوسيع يهملان الظروف المؤسسية التى فى ظلها فقط يكون من المتوقع ظهور النظام غير المخطط الذى يفيد. ويرجع التنسيق غير المخطط الذى يتجلى فى نظام السوق إلى اتجاهات محددة فى الأسواق. وهو مفيد لأن التبادل الطوعى ليس مجموعًا صفريًا(*) zero sum على نحو نموذجى. ولكن ما إن يغيب الإطار المؤسسى للسوق حتى ينتفى لدينا السبب لافتراض أن يصبح التنافس مفيدًا، سواء أكان تنافس أفراد على الموارد، أم تنافس تراث أو ممارسة، أم تنافس دول. ومحاولة إثبات أن الأمر يعنى كذلك افتراض وجود قدر كامل من النظرية الاجتماعية الوظيفية، والتى هى على خلاف مع الفردية المنهجية التى يتبناها هايك فى موضع آخر. كما يعنى ذلك افتراض وجود وحدة وآلية للانتقاء مماثلة لتلك الآليات التى تتضمنها نظرية الارتقاء والتطور الداروينية، التى لا نظير حقيقيٌ لها فى النظرية الاجتماعية. ويتفق هايك مع بوكانان فى الاعتراف بالشكوكية المخففة، فيما يشبه هيوم، ومع صديق هايك، بوبر، فى تصوره للعقل على أنه فى جوهره نقدى وغير معصوم من الخطأ، وليس قاطعًا وبديهيًا. وعلى العكس من هايك (أو بولانى)، يعارض بوكانان التسليم بضرورة إعفاء ميراثنا التاريخى من المؤسسات المتعارف عليها من التقييم النقدى. والواقع أنه يؤكد أنه لا خيار لنا، بل ومحتم علينا، فى ظل بطلان الكثير من مؤسساتنا واستعمار المصالح الكلية لها، أن نخضعها للتقييم النقدى. وحده التبرير التاريخى للعدالة الإلهية هو الذى يمكن أن يوفر للتجول الإنسانى العشوائى فى الفضاء التاريخى مظهر التعاقب المرتب، وفى سياقه يمكن للعين النقدية اكتشاف أسباب هذا التجلى النادر للحرية، والمحاط بفترات طويلة من الهمجية والاستبداد. ولا يعنى هذا

(*) يصف هذا التعبير موقفًا يوازن فيه مكسبَ أحد المشاركين (أو خسارته) مكسبُ (أو خسارةُ) المشارك الآخر على وجه الدقة. وقد سمى كذلك لأنه بعد جمع مكسب المشاركين ثم جمع خسارتهما وطرحها من إجمالى المكسب يكون إجمالى الخسارة صفرًا. وقد طُرح المفهوم لأول مرة فى نظرية اللعبة game theory، وبالتالى غالبًا ما تسمى المواقف الصفرية باللعب الصفرية zero-sum games. (المترجم)

إنكارًا (من جانبى أو من جانب بوكانان) لإنجاز هايك الضخم فى إلقاء الضوء على الدور المعرفى للسوق فى توليد المعرفة المشتتة (والضمنية فى كثير من الأحيان) والانتفاع بها، وإنما يعنى فقط التأكيد على أنه لا يمكننا الاعتماد بشكل غير نقدى على الحكمة الضمنية للمؤسسات الموروثة، بل لابد بالأحرى من إصلاحها بمساعدة أفضل ما لدينا من أدوات التنظير، حين تكون هذه المؤسسات بحاجة إلى إصلاح أو انطوت ضمنا على خطأ أو جهل أجيال متراكمة من الشمولية.

كان لتلك الاعتراضات المنهجية على الفلسفة التركيبية synthetic philosophy الهايكية، وعلى أفكار النظام الاجتماعى العفوى، آثارها وثيقة الصلة بالتطورات السياسية المعاصرة؛ ففى العلاقات بين أنظمة السوق الرأسمالية والاقتصادات الموجهة الشمولية، هناك تنبؤات خاصة بنظرية المباراة وقدر وافر من الأدلة التاريخية التى تشير إلى أن التنافس قد لا يشجع مؤسسات السوق، بل قد يؤدى إلى علاقات مستقرة للنزعة الطفيلية التى تفيد فى إعادة إنتاج الاقتصادات الموجهة الشمولية، بل وتعزيزها. إلا أن قيود الداروينية المؤسسية قد تكون هى الأشد وضوحًا فى التطورات الحالية داخل الكتل الشيوعية. ففى بولندا والمجر ودول البلطيق والصين وربما فى الاتحاد السوفييتى تنهار مؤسسات التخطيط المركزى الموروثة (أو المفروضة) بدون الظهور التطورى للمؤسسات التى تخلفها. صحيح أننا نجد أن عناصر المجتمع المدنى التى كانت البيروقراطية الشمولية تقمعها من قبل قد نجحت، فى بولندا وفى أماكن أخرى، فى تأكيد نفسها بطريقة عفوية، غير أن الإطار القانونى السياسى والاقتصادى للمجتمع المدنى لا يمكنه الظهور هناك باعتباره مِلكًا للتطور المؤسسى؛ إذ لابد من بناء هذه العناصر وإلا فسوف يعاد بناؤها فى أعقاب ثورة. وهناك أوجه شبه بين من يدعون أنهم أطراف متعاقدة فى دول الكتلة السوفييتية، والأطراف المتعاقدة فى دولة (أو بالأحرى حالة) الطبيعة عند هوبز، إلا أنها تبدو (كما أشار ز. راو[٧] (Z. Rau دولة استعباد enslavement state يسعون للهروب منها. (حاولت أنا نفسى أن أثبت فى موضع آخر أن مأزق رعايا النظام الشمولى يشبه المأزق الهوبزى فى أن أحد ملامح الشمولية الدستورية، الذى تشترك فيه مع حالة الطبيعة عند هوبز، هو

عدم الخضوع للقانون[٨]. إذن فالداروينية المؤسسية الهايكية لا تصح فى السياقات التاريخية، كتلك التى فى دول الكتلة السوفييتية، حيث المؤسسات الموجودة بالفعل مفلسة وتفتقر حتى إلى المؤسسات الكامنة التى تخلفها. وباعتراف الجميع كذلك، قد يعوق مأزق الخيار العام بناء مؤسسات جديدة، حيث تظهر صراعات المصالح داخل المعارضة وفى المجتمع المدنى الوليد. ولكن يظل فقط مشروع ترتيب عقد اجتماعى جديد هو ما يوفر أمل الخروج من الشمولية إلى النظام ما بعد الشمولى المستقر، حيث يتجسد هذا المشروع فى المؤسسات الجديدة أو التى أعيد بناؤها. وفى هذه الظروف لا يمكننا أن نعهد بأنفسنا إلى خطط التطور المؤسسى البيركية Burkean والهايكية التى تتدخل فيها العناية الإلهية، بل لابد لنا من المراهنة على عقد اجتماعى جديد وقد تسلحنا بأفضل نظرية يمكننا العثور عليها.

الاقتصاد والذاتية والقيمة

لابد من شرح التنسيق غير المخطَّط للسوق، إلى جانب إسهامه الناتج عنه فى رفاهة البشر، بواسطة حقيقة أن المبادلة الطوعية - أى المبادلة التى تجرى على خلفية من المؤسسات التى تحدد حقوق الملكية الخاصة وتحميها وتفرض شروط الاتفاقيات التعاقدية - هى فى العادة كم إيجابى positive sum. وبدون هذه المؤسسات الخلفية، التى هى منشأ النظام العفوى الذى نراعيه فى عملية السوق، لن يكون هناك سبب لافتراض أن المنافسة، أو المبادلة، ينبغى أن تكون شيئًا آخر غير كونها لعبة صفرية أو حتى كم سالب negative sum. والواقع أنه فى حالة الطبيعة، حيث تُخصَّص معظم الموارد، فيما عدا تلك المستهلكة من أجل العيش، للدفاع عن النفس أو للسلب المتبادل، لا حاجة على وجه التحديد لأن تكون المبادلة ذات نفع للطرفين، وهى ليست كذلك فى الغالب. من ناحية أخرى، يفترض نظام السوق الذى يشكله الإطار القانونى الذى ذكرته من قبل، أن فعل المبادلة الذى يتكرر باستمرار لا بد وأن يفيد كل الأطراف المشاركة فيه، وهو افتراض له أساس قوى فى النظرية وفى الممارسة التاريخية.

معنى هذا الكلام أن اقتصاد السوق يبرره إسهامه فى رفاهة الأفـراد الـذين يشاركون فيه. والأمر الأهم، فى حكمى وفى حكم بوكانان كما أفهمه، أن هذا الـدفاع عن السوق من منطلق إسهامه فى الرفاهة البشرية لا ينبغى دمجه مـع أى تصـور نفعى أو نتائجى النزعة consequentialist للسوق، باعتباره محققا لأكبر قدر مـن الرفاهة الجماعية أو الكلية. ويرى بوكانان أن علينا مقاومة هذا الإغراء بالدمج لعدة أسباب، أولها أن فكرة الرفاهة الكلية أو الجماعية تنطـوى علـى مغالطـة تتعلـق بالواقعية المفاهيمية؛ ذلك أنها تخلط بين ما هو فى أحسن الأحوال خيال موجّه وبـين الواقع الذى يعبر فى هذه الحالة عن أوضاع البشر منفصلين، حيث لكل منهم رغباته وأولوياته ومشروعاته المميزة. ويوحى هذا بالسبب الثـانى لمقاومـة الرغبـة فـى الانتقال من تبرير السوق من منطلق تحقيقه للرفاهة إلى تبرير كلى نتائجى النزعـة، وهو استحالة تجميع الأولويات الفردية وأشكال إشباع الرغبات الفردية. وبينمـا قـد تكون أحكام الرفاهة الاجتماعية النسبية التى تأخذ كل شىء فى الاعتبار ملائمة فـى المسائل المحدَّدة، يصر بوكانان بحق على أن دعاوى اقتصاد الرفاهة تنهـار علـى صخرة لاتكافؤ incommensurabilities المكونات المختلفة لرفاهـة الأفـراد. ولا يؤكد هذا القول المشاكل الكلاسيكية (غير القابلة للحل بصورة عامة) الخاصة بعمـل مقارنات المنفعة البيشخصية interpersonal القائمة على أساس متين. ولابد كـذلك من الإشارة إلى اللاتكافؤ الذى قد ينشأ حتى بين مكونات رفاهة الفرد الواحد.

وكما يذكرنا بوكانان باستمرار، فإن لمبررات السوق الكلية نتائجية النزعـة عواقب ضارة بالنظرية والسياسة؛ فهى من الناحية النظرية تـرى تصـور علـم الاقتصاد على أن له علاقة بتعظـيم الثـروة wealth maximization أو الكفـاءة التخصيصية القصوى maximal allocative efficiency، أو الإنتاجية، مما يعزز الرواية الخيالية الشيوعية التى ترى عدم تخطيط غايات السوق catallaxy(*) علـى

(*) نظام سوق ليس له غايات مخططة يتميز بـ"النظام العفوى" الذى ينشأ حين يسعى الأفراد إلـى تحقيـق غاياتهم داخل الإطار الذى حدده القانون والتراث. ووظيفة الحكومة فى هذه الحالة هى الحفـاظ علـى حكم القانون الذى يضمن الإجراءات العادلة والمنصفة ولكنها محايدة فيما يتعلـق بالأهـداف. وتلـك نظرية خاصة بالمجتمع المرغوب فيه وضعها هايك. (المترجم)

أنه مماثل لأى تنظيم تراتبى أو أسرة تراتبية. بعبارة أخرى، أعادت التصورات الجماعية إنتاج التسوية التى تصيب بالعجز بين مبادلة السوق وتصورات السعى لتحقيق الحد الأقصى (التعظيم) maximization أو التوفير economizing التى أضعفت أسس الاقتصاد التقليدى الخاص بالمدرسة السكوتلندية. ولهذا السبب وغيره من الأسباب، فإن بوكانان ذاتى النزعة فيما يتعلق بالقيمة الاقتصادية. وباعتبار بوكانان معارضًا للاقتصاديين الكلاسيكيين ومنهم ماركس، فهو يصر على أن القيمة الاقتصادية ليست ملكية متأصلة من أى نوع، بل هى ذاتية؛ أى جانب من جوانب خيارات الأفراد وتجاربهم. وبما أن هذه الخيارات تشمل عددًا كبيرًا من حالات عدم التناسب، فليس هناك من سبيل لتلخيص القيمة الاقتصادية الذاتية فى أى حكم خاص بالرفاهة الجماعية أو الكلية.

كان للتصور السلبى باستخداماته فى اقتصاد الرفاهة أثر مدمر على السياسة. وكما هو الحال بالنسبة لرواية التنافس الكامل الخيالية، شجعت النماذج الكلية لاقتصاد الرفاهة واضعى السياسات على بحث التدخل والتنظيم حيثما تنطلق الأسواق من معيار نظرى ما للكفاءة أو السعى لتحقيق الحد الأقصى. وقد عززوا بذلك المفهوم الأكاديمى الدارج للأسواق، باعتبارها عمليات موضوعية تتسم فى بعض الأحيان بالفوضى أو النقص، غير أن لها منطقها الخاص بها، وللعمليات السياسية باعتبارها أنشطة على قدر كبير من الطوعية لا تقيدها المصالح الاقتصادية أو منطق الموقف. وبذلك أسهم اقتصاد الرفاهة فى إهمال اقتصاد البيروقراطية والحكومة والحياة السياسية، ومال إلى التقليل من أهمية الإخفاق الحكومى. ومن الناحية الأكثر عمومية، نظر اقتصاد الرفاهة إلى إخفاق السوق على أنه مناسبة للتدخل الحكومى وليس لإصلاح مؤسسات السوق (بخلق حقوق الملكية حيثما لم تكن موجودة، على سبيل المثال). ويتسم المنهج التجميعى الخاص بالاقتصاد الكلى macroeconomics، وبالأخص المتعلق باقتصاد الرفاهة، بالتحيز جماعى النزعة المتأصل، حيث يسعى إلى تعزيز الحدود القصوى الخيالية بدلاً من إصلاح الأسواق أو توسيعها لتمكين الأفراد من تحقيق أهدافهم اللامتكافئة المختلفة

بشكل أفضل. وقد قدم بوكانان خدمة رائعة بوضعه نظرية وسياسة تتعلق باختلاف الأجندة الفردية حول الإصلاح الأنسب للقوانين والمؤسسات لتيسير ظروف المبادلة الطوعية.

فردية القيم

نتج عن ذاتية القيمة الاقتصادية عند بوكانان إعادة تعريف كفاءة مؤسسات السوق بشكل إجرائي، حيث تُفهم مبادلة السوق على أنها نظام أو عملية من التعاملات المكررة وليس أي فعل مفرد. والطابع الطوعي لمبادلات السوق، وليس أية افتراضات بشأن السعي لتحقيق الحد الأقصى أو التوازن، هو الذي يؤكد إسهامه المفيد في المنفعة البشرية. وهنا أقدم بشكل مؤقت وغير نهائي تفسيرًا لنظرية بوكانان المعيارية التي تختلف إلى حد ما عن ذاتية القيم العامة. فهذه الذاتية، بأصلها الهوبزي والهيومي المميز، هي في محلها ليس فقط في النظرية الاقتصادية بل كذلك في النظرية السياسية؛ على الأقل في الأخيرة باعتبارها موازنة لتصور السياسة على أنها نشاط مكرَّس للسعي للوصول إلى الحقيقة، على غرار السعي وراء الحقيقة والبحث في العلوم الطبيعية. والأمر المشكوك فيه أكثر هو ما إذا كان فكر بوكانان السياسي يفترض ذاتية القيم الهوبزية أو يوحي بها أم لا. والأمر الجدير بالتصديق هو أن القيمة الأساسية ليست هي قيمة تحقيق الأفضلية (التي تكون المنفعة فيها هي الشيء المرغوب)، بل الاقتصاد الفردي الذي يُتصور أنه المنفعة الجوهرية. ويتطابق هذا التفسير الكانطي أو السبينوزي لنسق بوكانان تطابقًا تامًا مع النزعة الذاتية بالنسبة للقيم الاقتصادية. وهو يتوافق كذلك مع صورة من صور الواقعية أو الذاتية بالنسبة لمكانة قيمة الاستقلال؛ وإن كانت هذه القيمة مفسرة كأحسن ما يكون في فكر بوكانان على أنها خلاصة تراثنا الثقافي، وهو ما سأحاول إثباته فيما بعد. إلا أن النقطة الأساسية التي أريد بيانها هنا هي أن هناك موقفًا في النظرية المعيارية، وهو فردية القيم، يتميز عن ذاتية

القيم، ولكنه يتسق مع الرؤية الذاتية الخاصة بالرفاهة الاقتصادية. وتعتبر هذه الرؤية الفردية، التى تعتبر الأشخاص فى حد ذاتهم قيمًا مطلقة (وليس أوعية سلبية ذات قيمة موضوعية)، دفاعا عن السوق من زاوية إسهامه فى استقلال الأفراد ورفاهيتهم. وهى تفعل ذلك دون تقديم أى تنازل للرواية الخيالية التجميعية الخاصة بالنزعة النتائجية consequentialism؛ ذلك أن السوق تفيد كل فرد على حدة، وبالتالى تفيد الجميع، كما هو الحال عند هيوم حيث الصياغة الكلاسيكية لهذه المقولة، وليس كما هو الحال عند بنثام(*) Bentham حيث تفيد كلا منهم بشكل جمعى زائف و(خادع) جدًا.

فى هذا الصدد، لا يكون تحقيق الأفضلية (كما فى بعض أنواع ذاتية القيم) مطلقًا، وإنما اشتقاقيًا؛ فهو ينبع من قيمة الاستقلال، أو ربما بشكل أدق من قيمة الشخص المستقل. ويفضل بوكانان حرية السوق فى ظل حكم القانون على الإطلاق، كما أفسره، ليس لأن الأفضليات يجرى تحقيقها فى الغالب الأعم فى وجود تلك المؤسسات، بل لأن تلك المؤسسات تحمى الأفراد المستقلين وتحترمهم كأحسن ما تكون الحماية والاستقلال. ولأن هذا الفرق ليس فرقًا تافهًا نراه عندما نبحث تلك الظروف حين يبدو أن الشعوب لا تقدر الاستقلال الذى قد تتمتع به كأفراد، وتفضل بدلاً منه الأمن الذى تتوقعه من الحكومة المستبدة وغير المقيدة (ودائمًا لا تناله). وسوف أحاول فيما بعد إثبات أن الأساس المعيارى لفكر بوكانان السياسى يفترض وجود ميراث من الثقافة الأخلاقية الفردية التى قد تكون فى حالة انحسار. وفى هذه المرحلة أرغب فقط فى القول إنه بينما قد يكون هناك تأكيد لفردية القيم بطريقة محايدة فيما يتعلق بمسألة الإبستمولوجيا الأخلاقية، فإنها لهذا السبب متطابقة مع شكل من أشكال الواقعية الأخلاقية الخاصة بذلك النوع الذى كان بوكانان محقًا فى رفضه فى سياقات أخرى.

(*) جيريمى بنثام (١٧٤٨-١٨٣٢) الكاتب والمصلح والفيلسوف البريطانى الذى حلل القانون والتشريع تحليلاً منهجيًا، ووضع بالتالى أسس النزعة النفعية. (المترجم)

تنطوى مقاومة بوكانان للتخطيط وفقًا لنموذج الاقتصاد الكلى، ولتوسيعه نظرية الاقتصاد الجزئى كى تشمل السلوك السياسى وغيره من السلوك والمؤسسات، على استعانته بتصور الإنسان الاقتصادى ليكون بمثابة نموذج تفسيرى وتنبؤى. وفيما يخص منهجية مدرسة فيرچينيا للاختيار العام، التى تعد مفسره الأساسى، فإن هذا يقتضى تبنى مبدأ تكافؤ الدافع فى المجالين الاقتصادى والسياسى، حيث يشير "الاقتصادى" إلى مجال مبادلات السوق الصريحة. والطريقة الأخرى للتعبير عن هذه الخطوة المنهجية هى القول بأن نموذج الإنسان الاقتصادى يؤدى إلى ظهور نظرية اقتصادية للسلوك البشرى داخل المؤسسات البيروقراطية والسياسية. وهو يشمل تحديد وتنظير البُنَى الحافزة، والأفضليات الزمنية، وأهداف الفاعلين الذين هم داخل هذه السياقات والمؤسسات "غير الاقتصادية"، حيث التسليم بعدم اختلاف دوافعهم ومداولاتهم فى جوانب مهمة عن دوافع ومداولات المشاركين فى مبادلات السوق المنتظمة؛ أى المشترين والبائعين والمستثمرين وهلم جرا.

النتيجة المنطقية لهذه الخطوة المنهجية هى توضيح العملية السياسية وتنظيرها من ناحية مصالح الأفراد والجماعات المشاركة فيها (التى تعمل فى كثير من الأحيان بطريقة تواطؤية). وحين تُطبَّق متزامنة مع نظرية السعى وراء الريع rent-seeking theory على ظواهر مثل التنظيم الصناعى والترخيص بمزاولة المهن على وجه الخصوص، يكون لهذه المنهجية قدرة تفسيرية وتنبؤية جديرة بالاعتبار وتقترب أكثر من غيرها من إقامة عِلم وضعى حقيقى من العلوم السياسية. وبعد أن قلنا هذا، فمن المهم الإشارة إلى أن بوكانان لم يقر قط الإمبريالية الاقتصادية الخاصة بهؤلاء الذين يدعون أن السلوك البشرى برمته يمكن الاستحواذ عليه من ناحية النظرية الاقتصادية. واختلافات بوكانان عن هذا المنهج تزيد أضعافًا، حسب فهمى لمجمل أعماله؛ فأولاً: ليس واضحًا من كتاباته ما إذا كان يقبل مضمون فكر بيكر Becker المحدد للمنهجية (مثل ثبات الأفضليات أو استقرارها) أو يقر إدعاءه بأن السلوك الذى يبدو غير متعمد non-deliberative

behavior»، مثل الاتباع العفوى أو الطائش للقواعد، يمكن تفسيره باستمرار علـــى أنه رد إستراتيجى على كلفة المعلومات الخاصة بالحساب. وتوحى إشارات بوكانان الكثيرة والمتعاطفة مع الاقتصاد النمساوى بأن النموذج الوضعى للعمل البشرى، بل وللنظرية الاقتصادية، المجسَّد فى هذا البرنامج البحثى البيكرى، قـــد يكـــون غيـــر ملائم له.

يبدو الفرق الحقيقى بين التزام بوكانان المنهجى بالإنسان الاقتصادى وبـــين التزام بيكر أكثر جوهرية إلى حد كبير، وهو فرق إبستمولوچى؛ فعلى عكس بيكر، أنكر بوكانان صراحةً أن المضمون الاقتصادى يستحوذ على السلوك الإنسانى كله، حتى فى بعده السياسى وذلك البعد المتصل بغايات الســـوق. ويـــرى بوكانـــان أن منظور الاختيار العام نافذة على العالم البشرى، وعدسة يمكن من خلالها أن ندرك ونفهم الكثير مما كان يمكن أن يبقى بدون ذلك غير مرئى أو غير مفهوم، غير أنه لا يمكن اعتباره رغم ذلك مرآة للواقع الاجتماعى؛ فهو يهدف فقط إلى أن يعكـــس هذا الواقع فى مجموعه العام داخل مخطط تفسيرى كلى واحـــد. ووجهـــة النظـــر الإبستمولوچية، أو الموقف الإبستمولوچى الـــذى يصـــف رأى بوكانـــان الخـــاص بالاختيار العام هو **المنظورية** perspectivism، وهو مصطلح كثيرًا ما يُستخدم فى تفسير نظرية المعرفة الخاصة بنيتشه Nietzsche. وربمـــا تكـــون **لا واقعيـــة**[9] نيلسون جودمان Nelson Goodman هى الاقتراب الأكثر دقة من منظورية نيتشه فى إطار التراث التحليلى فى الإبستمولوچيا، وإن كان من المحتمل تبين توقعـــات فى علوم الأوبئة البراجماتية الخاصة بوليام چيمس، وك.س. بيرس C.S. Pierce، بل وكواين[*] Quine. فما هى العناصر الأساسية للمنظورية فى الإبستمولوچيـــا، وكيف تؤثر على مجال وحدود منفعة الإنسان الاقتصادى فى نظرية الاختيار العام؟

(*) ويلارد فان أورمان كواين (١٩٠٨-٢٠٠٠) رياضى وفيلسوف أمريكى عمل أســـتاذ كرســـى إدجـــار بيرس بجامعة هارفارد منذ عام ١٩٥٦ حتى وفاته. وقد اهتم على مـــدار خمســـين عامًـــا بـــالمنطق الرياضى وفلسفة اللغة ونظرية المجموعات وفلسفة المنطق. (المترجم)

حين نتخذ كتاب Reason of Rules الذى اشترك بوكانان فى تأليفه مع جيفرى برينان Geoffrey Brennan مرجعًا أساسيًا لنا، فإننا قد نستدل على أن إبستمولوجيا الاختيار العام المنظورية ذات ثلاثة عناصر مهمة: فهناك أولاً فرضية أن النظرية – بشكل واضح فى العلوم الإنسانية، وربما كذلك فى العلوم الطبيعية – لا تحددها الأدلة التحديد الكافى، مما يجعل فكرة العلم، باعتباره مرآة للطبيعة ومسجلاً للحقائق الموضوعية التى تحدِّد نفسها بطريقة مستقلة عن النظرية، فكرة مرفوضة. بعبارة أخرى فإن فى فرضية عدم كفاية التحديد underdetermination هذه **رفض للإمبريقية الساذجة**، أو هى فى هذه الحالة بيان لنواحى الضعف فيها. ثانيًا: فرضية أننا عند تنظير العالم البشرى قد نلجأ بطريقة تعود بالفائدة إلى رؤى متعددة لا ينجح أى منها فى التعبير عن كل ما نرغب فى فهمه. وبذلك نجد فى النظرية الاجتماعية أن مفهوم **الإنسان الاقتصادى** قد يكمله التصور الهايكى للإنسان باعتباره فى الأساس متبعًا للقوانين، وليس حاسبًا أو مقدِّرًا أو ساعيًا إلى تحقيق الحد الأقصى maximizer. وقد يراعى هذا الجانب **التعددى** للإبستمولوچيا المنظورية البحث المثمر فى مسائل تتصل بظروف مبادلة السوق الممهدة للتأمل أو غير الحسابية فى المجتمعات الغربية، وقد تساعدنا على تصور إمكانية أنه فى بعض المجتمعات (ربما اليابان) قد يكون السعى لتحقيق الحد الأقصى الواضح حدثًا استثنائيًا فى الحياة الاقتصادية التى لولا ذلك لكانت القيم الثقافية هى التى تحكمها حكمًا شاملاً. وقد يكون العنصر الثالث من عناصر الإبستمولوچيا المنظورية فى الاختيار العام موجودًا فى افتراض أن الذى يشكل اختيارنا لمنظور منهجى، ولو بشكل جزئى، هو الهموم البراجماتية المتصلة بالتنبؤ والتحكم. وفى سياق تنظير الاختيار العام المحدَّد الخاص بإخفاق الحكومة، قد تكون هومونا المبرمجة فى الوقت ذاته هومًا أخلاقية ومعيارية؛ حيث نستفيد من نموذج الإنسان الاقتصادى فى محاولة فهم السلوك والبُنَى المحفزة التى تتسبب مرارًا فى حدوث الإخفاق الحكومى، وبالتالى التنبؤ بها والسيطرة عليها من خلال الإصلاح الدستورى. وأرى فى إبستمولوچيا بوكانان المنظورية، بتوليفتها من رفض الإمبريقية الساذجة والتعددية والبراجماتية المنهجية، عنصرًا ثالثًا tertium quid أو نقطة متوسطة via media بين النسبية الشاملة أو الذرائعية من ناحية، وواقعية پوپر المكتملة.

لا أهدف هنا إلى محاولة القيام بتقييم فلسفى للإبستمولوچيا المنظورية، وإن كنت أجد هذا موقفًا جذابًا ومقبولاً، خاصة فى العلوم الإنسانية. إلا أن اهتمامى هو الإشارة إلى أن صورة بوكانان عن الاختيار العام لا تلزمه بحال من الأحوال بإنكار وجود ظاهر من قبيل السلوك الكانطى ذى المبادئ، أو النزعة الوطنية، أو الرؤية الأخلاقية، أو الغيرية - حتى فى السياقات السياسية - لأنها صورة مقدمة بهذه الطريقة المنظورية وتفتقر إلى الطابع القَبْلى aprioristic الذى تتميز به غيرها من البرامج البحثية الخاصة بتوسيع نطاق التفسير الاقتصادى ليشمل مجالات "غير اقتصادية" من مجالات الحياة. والواقع أنه قد يتوقف نوع الثورة الدستورية اللازمة لإعادة الحكومة المحدودة على وجود دوافع والتزامات من تلك الأصناف التى لا يملكها الإنسان الاقتصادى ولا يهدف الاختيار العام إلى تنظيرها عند القيادات وشرائح الشعب. وأعود الآن إلى البعد، أو الأثر، المنظورى لفكر بوكانان، حيث أبحث الشروط الواجبة لنظرية الحرية الفردية فى سياق تاريخى للحكومة الجامحة التى تعمل فى ظل ضرورات ديمقراطية الأغلبية غير المقيدة.

من اليأس الهوبزى إلى الأمل الهيومى

الغاية المعيارية لعمل بوكانان هى تجديد الحكومة الديمقراطية المقيدة، المحصورة فى سلطاتها الخاصة بفرض الضرائب والتحويل والإنفاق بواسطة نظام ثابت من القواعد المتعارف عليها. وهو لم يشارك فى الدعوة إلى إجراءات محددة، بل إنه يعتبر هذا الهدف المعيارى منشطًا لعمله فى وضع اقتصاد سياسى دستورى ليكون بمثابة نظام متميز، وهو فى الوقت ذاته نتيجة طبيعية لهذه العمل. والاقتصاد السياسى الدستورى طبقًا لتصور بوكانان مميز ليس فقط من ناحية منهجيته، بل كذلك لأن بوكانان، باعتباره ممارسًا له، كان ينكر باستمرار الدور الذى يشيع القيام به بين الشيوعيين، والخاص بالمستشار السياسى لما يُفترض أنها حكومات تهدف إلى المنفعة العامة ذات سلطات توجيهية كبيرة. وكان دور بوكانان هو دور التعبير عن أهمية الدولة التى تحكمها القوانين، وأهمية النزعة الدستورية بشكلها

الماديسونى، وبيان انسجامها الطبيعى مع الاقتصاد السياسى الدستورى باعتباره منظورًا نظريًا.

فماذا يقول بوكانان عن الوسيلة التى ننتقل بها من لوياثان ديمقراطية الأغلبية غير المقيدة (أو المقيدة بشكل غير سليم) إلى الحكومة المقيدة؟ لا أعنى بذلك السؤال عما هى الخطوات السياسية المؤدية إلى هذه الغاية، بل عن كيفية تنظير هذا الانتقال. وهنا تبرز نقاط عديدة. فأولاً: بوكانان واضح فى مطالبته بضرورة البدء من نقطة توزيع الأصول الخاصة بالوضع الراهن. (فأية نقطة أخرى يمكننا البدء منها بأى حال من الأحوال؟). وكما هو الحال عند جوتييه ورولز، فإن ما ينقل العمل بخط أساسى افتراضى من المساواة أو الحقوق اللوكية إلى المنهج التعاقدى هى معايير غير إجرائية أو قبل إجرائية للعدالة، يصعب، بل ربما يستحيل، الدفاع عنها من الناحية الفلسفية. ويعنى هذا أن بوكانان، بتبنيه خط أساس الوضع الراهن، يقبل مثل هيوم التوزيع التاريخى لسندات الملكية دون إجراء تحقيقات لا طائل من ورائها عن تاريخه، أو عن العدل كما تقيّمه المعايير الخلافية المشكوك فيها والمتضاربة فى كثير من الأحيان. وثانيًا: يطبق بوكانان هذا الرفض لتصورات العدالة غير الإجرائية بتأييده عملية تفكيك يتبعها إعادة توزيع للدولة المفرطة فى اتساعها فى الوقت الراهن، وعلى النحو الذى يحقق معيار أفضلية باريتو(*) Pareto-optimality: لا يُترك أحد أشد فقرًا. وهذا هو أهم ملامح منهجه؛ حيث يفترض أن النقطة المهمة، والمهملة فى كثير من الأحيان، هى أن إعادة التوزيع ليس دائمًا عملية صفرية، والواجب ألا تكون كذلك، حيث يشمل إعادة التوزيع الذى يتم فيه تفكيك معظم خطط المدفوعات التحويلية، إلى جانب بيروقراطياتها، وتوزيع الموارد التى يجرى التخلى عنها بهذه الطريقة للجمهور. هذه النزعة الباريتية Paretianism الخاصة بإعادة التوزيع لافتة للاهتمام ومهمة لأسباب عديدة منها أن شراء الباحثين عن الريع الذى تجسده هو الآن الجزء

(*) فيلفريدو باريتو (١٨٤٨- ١٩٢٣) اقتصادى وعالم اجتماع إيطالى كان لنظرياته تأثير على ظهور الفاشية الإيطالية. (المترجم)

الواضح من سياسة الخصخصة والتحول إلى اقتصاد السوق التى تجرى حاليًا فى بولندا وتشيكوسلوفاكيا والمجر وأماكن أخرى من عالم ما بعد الشيوعية.

على الجانب النظرى، يجسّد ما يقوله بوكانان عن إعادة إنجاز الاستحقاقات الوسيلة المنهجية الخاصة بحجاب الجهل، حيث لا يعرض إلا معرفة الوضع الاجتماعى الأخير للفرد. وأقترح الآن تطويرًا لفكر بوكانان، المتسق مع تبنيه لخط الوضع الراهن الأساسى، أن تكون وسيلة حجاب الجهل - حتى بالشكل الرقيق الذى يتبناه مع غيره من المنظّرين التعاقديين مثل كافكا Kavka - غير ضرورية فى نظامه، بل ولا بد أن يكون لها ما يبررها؛ ذلك أنه إذا سُمح لشخص ما بمعرفة أصول شخص آخر ووضعه الحالى، فما الذى يبرر إذن منعه من الاطلاع على معلومات تتعلق بالوضع النهائى لذلك الشخص؟ بعبارة أخرى، فإن المخاطر الفعلية لإعادة الإنجاز الواقعى لصكوك الملكية هى ما سوف يوفر المعلومات للمتعاقدين وليس أى شك افتراضى تولّده تجربة الأفكار الخاصة بحجاب الجهل. وتحرك اقتراحى كذلك حقيقة أنه لا يمكن للظروف الافتراضية - رغم كل ما يجب على رولز وجوتييه قوله - أن تُوَلّد أسبابًا للعمل من أجل الأشخاص فى ظروفهم الفعلية. وكما قال چيفرى پول[*] Jeffrey Paul،[11] فإن هناك فجوة فى النزعة التعاقدية كلها لهذا السبب. وبالتالى فإن التطور الطبيعى لفكر بوكانان هو أن يزال منه آخر مكوّن افتراضى أو مناف للحقائق، وهو حجاب الجهل، وأن يُعاد تشكيل نزعته التعاقدية باعتبارها من نوعية العقد الفعلى.[12] وحينئذ سوف يلتحم تنظيره للاختيار العام مع فلسفته المعيارية فى توفير أقوى أداة لهؤلاء الذين هم فى العالم الحقيقى ممن يسعون إلى إنجاز عقد اجتماعى جديد أو تسوية دستورية.

نصل إلى النقطة الأساسية فى بحثنا كله وهى: ما هو وضع الحرية فى تعاقدية بوكانان غير المحددة؟ على عكس منهج رولز، لا ينشغل منهج بوكانان

(*) مؤسس مركز الفلسفة الاجتماعية والسياسات بجامعة بولينج عام ١٩٨١ مع فريد ميلر، ويعمل الآن مديرًا للمركز وأستاذًا للفلسفة بالجامعة وله العديد من الكتب والمقالات فى الفلسفة الأخلاقية والسياسية. (المترجم)

التعاقدى بقضية الحرية منذ البداية، وهو لا يصدر قائمة بالحريات الأساسية التى تتسم بالثبات والرسوخ. وليس هذا بالأمر الذى يبعث على الدهشة بالكامل فى ظل الأصل الهوبزى لفلسفته السياسية. ومرة أخرى، وللسبب نفسه، فإن بوكانان واضح فى قوله إنه فى أى موقف حقيقى مقبول لن يؤدى الاختيار التعاقدى (على عكس نارفيسون Narveson) إلى قيام دولة الحد الأدنى النوزيكية أو السبنسرية، ولن يؤدى بالضرورة إلى الحقوق اللوكية غير المقيدة فى كل نقطة. والواقع أن بوكانان قال بقوة إنه من المؤكد أن الحكومة المقيدة سيكون لها بعض وظائف إعادة التوزيع باشتراطها قدرًا معقولاً من تكافؤ الفرص ومنع تركيز الثروة الذى قد يثبت أنه ضار بالحرية. إذن فالحرية فى نظام بوكانان لا تُعْطَى الأولوية المطلقة التى تتمتع بها فى النزعة التعاقدية التى تستلهم كانط. كما أن الأمر ليس هو تحديد حماية الحقوق اللوكية لدور الدولة.

من الواضح رغم ذلك أنه من المحتم أن تؤدى تعاقدية بوكانان فى أشد السياقات واقعية إلى تعزيز الحرية الفردية وحمايتها. وسوف تحمى كذلك الحريات الاقتصادية الأساسية فى كل السياقات بالفعل. وهى تحقق هذا بفضل معارضته للتنظير الكلى واستغلاله للحكمة الكلاسيكية القائلة بأن المبادلة الطوعية تحقق الفائدة للطرفين. وهى تحقق هذا لأن دفاعه عن اقتصاد السوق يقوم على إسهامه فى الاستقلال البشرى وليس بناءً على أى تصور نظرى للرفاهة العامة أو الرفاهة الجماعية. وهى تحققه أخيرًا بموجب إدراكه أن التنسيق غير المخطط للسوق يفوق أى تنسيق يمكن أن يولِّده التوجيه أو القسر، شريطة أن يكون هناك إطار مناسب من القانون.

ومع ذلك، فإننى أرى أنه لا يمكن لتعاقدية بوكانان توفير حماية كلية للحريات الشخصية أو المدنية المهمة فى التراث الفردى الغربى. ويبدو لى أن هذا القصور الثقافى الواضح فى منهجه حتمى ومرغوب فيه. وهو ليس بدهيًا، ويكون فى بعض الأحيان جليًا فى زيفه، حتى إن المؤسسات والحريات المدنية الخاصة بالحكومات الديمقراطية المقيدة تكون دائمًا وفى كل مكان مناسبة ويمكن الدفاع

عنها. وقد يكون الأمر كذلك، على سبيل المثال، أنه فى بعض الظروف لا يمكن إنجاز التحول عن الاقتصاد الموجَّه الشمولى، وتحقيق المجتمع المدنى ما بعد الشمولى المستقر، إلا بحماية من الدولة الاستبدادية التى تحمى حريات السوق فى ظل حكم القانون، ولكن يغيب عنها الدرع الكامل من الحريات الديمقراطية والمدنية. إن قوة نسق بوكانان وليس ضعفه هى التى يمكنها توفير هذه الإمكانية.

يبدو لى كذلك أنه لا يمكن تحاشى اعتماد فلسفة بوكانان الاجتماعية على الثقافة الأخلاقية الخاصة بالنزعة الفردية الغربية، وهو ليس بالضرورة فى الوقت ذاته نقطة ضعف فى هذه الفلسفة. وكما هو الحال عند هوبز، ربما تكون بعض جوانب فكر بوكانان ذات مجال وصلاحية كليين أو قريبين من الكلية بقدر تعلقها بوضع السلام كشرط لأية منفعة سياسية أخرى. إلا أنه فيما وراء حدود الثقافات الفردية الغربية، أو حدود الثقافات التى تمر بعملية تحديث تنطوى على استيعاب القيم الغربية، ليس هناك ما يضمن أن يؤدى الاختيار التعاقدى إلى أى شىء يزيد على الإطار القانونى والاقتصادى لاقتصاد السوق. وربما نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ إذ نضطر لمواجهة الصورة المزعجة التى تبين أن أخلاقيات الشخصية الفردية فى ثقافاتنا قد أضعفتها أجيال من النزعة الجماعية والسفه الحكومى بحيث لم يعد بإمكان الاختيار التعاقدى حماية كل الحريات التى نربط بينها وبين تراثنا أو استعادة كل تلك الحريات التى تكبحها الآن النزعة التدخلية والنزعة الجماعية. ويبدو لى هذا الاحتمال المزعج نتيجة يصعب منعها لفعالية تعاقدية بوكانان، وغموضها فيما يتعلق بالعاقبة.

يوجد داخل نسق أفكار بوكانان وسائل تعزز الأمل فى إمكانية قيد الحكومة المحدودة. فكما هو الحال عند أوكشوت،[١٣] يعترف بوكانان بأوضح ما يكون بأنه حيثما يجرى تنظير البشر تنظيرًا تامًا من ناحية الإنسان الاقتصادى أو من الناحية الأنانية، تكون المشكلة الهوبزية غير قابلة للحل؛ فالمشكلة عند هوبز لا تُحل إلا بوسيلة مصطنعة وغير متوقعة وخاصة بالإنسان المعتز بنفسه أو الشهم الذى يختار الخروج من المعاملة المهينة لحالة الطبيعة ويصبح أول من يفى بشروط العقد

الاجتماعي، نتيجة للإحساس بالاحترام والتكريم. وهناك حل آخر يقترحه هيوم الذي يتصور (بينما يعترف بكل واقع الصراع الذي نظّره هوبز) أن البشر ليسوا النهابين المنفردين المفترضين في حالة الطبيعة، بل هم كائنات اجتماعية وُلِدت في أُسَر ويربطهم ببعض الحب الجنسي والعائلي، ويتحدثون لغة مشتركة يجري التعبير بها عن أشكال الحياة المشتركة.(١٤) واستنادًا إلى هذا المفهوم الخلفي للطبيعة البشرية، يمكن لهيوم إلقاء الضوء على ظهور المعايير التقليدية التي تسمح للبشر بالعمل وتبادل المنافع بشكل تعاوني. وهذه المعايير أو الأعراف هي البنية المغمورة من أي مجتمع قابل للتطبيق، وهي تتحد كي تشكل ثقافة مشتركة، الجزء المرئي منها هو القواعد القانونية والعرفية. وحيثما دمرت أجيالٌ من النزعة الجماعية الثقافةَ المشتركةَ، ربما كما هو الحال في بعض دول أمريكا اللاتينية (البرازيل والأرجنتين)، يمكن أن يكون هناك القليل من الأمل في نجاح الثورة الدستورية في اتجاه الحكومة المقيَّدة أو استقرارها. (ربما كان أفضل ما نأمل فيه في تلك الظروف هو أن تظل الحكومة ضعيفة وغير فعالة وتسمح بالتعامل في أعمال المجتمع الحقيقية في الاقتصاد غير الرسمي.) ويعني هذا أن دمار المجتمع المدني يكون غير قابل للإصلاح في بعض السياقات التاريخية، ويكون المأزق الهوبزي غير قابل للحل كما هو الحال في أوضح عرض لحالة أو لدولة الطبيعة الهوبزية.

نحن بعيدون عن هذه النقمة في الديمقراطيات الدستورية الغربية، رغم اتجاهاتها نحو الحكومة الكفؤ ذات الصلاحية. فإلى جانب الخطأ الضمني الذي غرسه في نفوس السكان نصف قرن أو أكثر من الحكومة المفرطة في اتساعها، لا يزال هناك مخزون مشترك من الثقافة الأخلاقية الفردية التي هي الرأسمال أو الإرث، وهو الميراث التاريخي الذي يمكن أن تعتمد عليه أية ثورة دستورية في اتجاه الحرية الفردية في ظل حكم القانون الخاص بالدولة المقيدة. (وهذا الميراث الثقافي المشترك تملكه العامة بشكل أكثر أمنًا من النخب الثقافية التي لم يكن عملها هو تنظير هذا الميراث، وإنما في الأغلب إتلافه والقضاء عليه.) وسوف تكون الأشكال التي قد نأمل أن تتراجع بها الحكومات عن مغالاتها الحالية متعددة

بالضرورة، وكذلك ما ينشأ من تسويات دستورية. وفي الدول ذات الدساتير المكتوبة، سوف تتضمن تلك الأشكال إجراء التعديلات الدستورية (مثل التعديل الذى يُلزِم بعمل ميزانية متوازنة) من خلال تقليد دستورى. وفى دول دساتيرها غير ثابتة وغير مكتوبة مثل نيوزيلندا والمملكة المتحدة، سوف تنطوى العودة إلى الحكومة المقيَّدة على إعادة صياغة الدستور الاقتصادى الضمنى الذى أسقطه تلامذة كينز على خلفية تحويل للوسائل لا سبيل لإلغائه من الناحية السياسية من الحكومة إلى المجتمع المدنى. وفى الكتلة ما بعد الشيوعية، حيث باتت مغالاة الحكومة غير المقيَّدة مفجعة إلى أقصى حدود الفجيعة، قد نرى المشهد المثير للمجتمع المدنى وهو ينتصر على البيروقراطية الشمولية، وإعادة تأسيس المجتمع المدنى بحماية من العقد الاجتماعى والتسوية الدستورية التى تضمن حرية السوق والملكية الخاصة والحرية المدنية.

ملاحظات ختامية

ليس لأى من هذه التطورات أدنى درجة من الحتمية. وفى العالم الحقيقى لعدم المعرفة التى لا تُقهر (حسب التعبير الشاكلى Shacklean الجديد)،[١٥] يكون المستقبل مظلمًا دائمًا وتكتنفه المخاطر. ولم يشارك بوكانان فى أى موضع من عمله فى الممارسة المتغطرسة للتنبؤ بمصير الحرية. ولكن إذا كان للحرية مستقبل، فسوف يدعمه عمل بوكانان. ذلك أن الرسالة الأخيرة لفكر بوكانان – كما فسرتها أنا – هى أنه إذا كانت لدينا الرغبة فى الحفاظ على تراث الفردية الغربية الثمين، فلابد لنا من المشاركة فى مشروع تنظير العالم كما هو، دون وهم أو أمل لا أساس له، حتى ولو كان كما فعل معلم بوكانان، نايت Knight، فى كتاباته. وحينئذ لابد لنا أن نراهن على الحرية، وقد تسلحنا بالفهم النظرى الذى أنجزناه، وذلك بالبحث فى كل تقلبات الممارسة ومصادفاتها عن تسوية دستورية جديدة بخصوص الحكومة المقيَّدة قد يعيش فى ظلها الرجال والنساء فى ارتباط طوعى وبحرية فى ظل حكم القانون.

الفصل السادس

ليبرالية برلين اللاأدرية

كثيرًا ما يُقال عن أشعيا برلين Izaiah Berlin - وأحيانا نقلاً مما جاء على لسانه هو - أنه هجر الفلسفة إلى التاريخ الفكرى، حين بات مقتنعًا (بعد محادثة مع عالم المنطق هـ.م. شيفر H.M. Sheffer) بعدم قدرته على تقديم إسهام مهم حقـا فى مجالين من مجالات الفلسفة أقنعه شيفر بأنهما سيكونان من الآن فصاعدا فـى موضع المركز من العلم، وهما المنطق وعلم النفس. وما من شك فى أن هناك شيئًا لابد من قوله بالنسبة لهذه الرؤية السائدة، فكون برلين قد أسهم إسهامًا دائمًا وشديد الأصالة فى تاريخ الأفكار مسألة لا شك فيها؛ ذلك أن مقالاته فى التاريخ الفكـرى، التى جمَّعها ونشرها محرره الدكتور هنرى هاردى Henry Hardy من ولفسـون كوليدج بأكسفورد فى خمسة مجلدات (حتى الآن)، تقدم تفسيرًا للفكـر الأوروبـى الحديث الذى يتسم بالجِدَّة والعمق. وكشف برلين فى كتابه حول تاريخ الأفكار عن ملكة التقمص العاطفى التخيلى لمفكـرين، مـن أمثـال دى مايسـتر de Maistre وسوريل Sorel ، تتعارض رؤيتهم للعالم تعارضًا شديدًا مع رؤيته التى لا نظير له فيها من بين معاصريه، وربما لا تتشابه إلا مع الاستبصار التخيلى imaginative clairvoyance الذى استطاع به كيركجارد Kierkegaard الدخول فـى تجـارب وأشكال من الحياة لم يكن قد سبق له هو نفسه معرفتها. وبشكل أخـص، نجـد أن كتاب برلين عن مفكرى ما يسميه التنوير المضـاد - أى هـؤلاء الرومانسـيون Romantics والإيمانيون fideists والمعتزلون solitaries مثل ڤيكو Vico وهردر Herder ممن حطموا ذلك النسق من الأفكار العقلانية والكلية، المنقول من العـالم القديم إلى العالم الجديد، وتجسد فى عصر التنوير الفرنسى الذى كان بمثابة الأساس الوطيد للتراث الغربى - قد غيَّر فهمنا لميراثنا الفكرى تغييرًا لا سبيل إلى نقضه.

ومع ذلك يبدو لى هذا التفسير الشائع لعمل برلين، كما أيده هو نفسه، مخطئًا؛ إذ تقدم مقالات برلين فى التاريخ الفكرى إسهامًا للفلسفة الأخلاقية والسياسية، بدءًا من مقالاته عن الحرية، التى تحتل المكانة الأولى من حيث الأهمية، حيث تقوض المعتقدات السائدة فى هذين الموضوعين أسس التراث الغربى نفسها وتثير تساؤلات حولها. فالفكرة التى تحرك عمل برلين كله، فى التاريخ الفكرى وفى النظرية السياسية، توجّه ضربةً قاتلةً للتراث الغربى الكلاسيكى المركزى إن صح ذلك، وأعتقد أنه صحيح. ولابد من إضافة أنها توجه الضربة نفسها للتنوير. وتتمحور هذه الفكرة حول مقولة أن القيم المطلقة تعد مسألة موضوعية قابلة للمعرفة، لكنها كثيرة وغالبًا ما تتصارع مع بعضها ولا يمكن جمعها فى كائن بشرى واحد أو فى مجتمع واحد، وفى الكثير من صراعاتها هذه لا يكون هناك معيار جامع مانع يمكن به الفصل بطريقة عقلانية بين الدعاوى المتضاربة الخاصة بتلك القيم المطلقة. ولأن الصراعات التى تنشأ بين هذه القيم هى صراعات بين أمور لامتكافئة، فالاختيارات التى نقوم بها للمفاضلة فيما بينها عادة ما تكون اختيارات متطرفة ومأساوية. وعلى هذا الأساس يصعب القول بوجود خير أكبر أو لوجوس، أو وسط أرسطى أو شكل أفلاطونى للخير، كما لا يوجد شكل كامل للحياة البشرية قابل للتحقق، على الرغم من أننا قد نكافح دائما من أجل بلوغه، أو مقياس يمكن أن نرتب عليه أشكال الحياة البشرية المختلفة التى تشمل المصالح المختلفة ولا يمكن الجمع بينها. وجدير بالذكر أن هذا التأكيد لتنوع وعدم تكافؤ المصالح فى الحياة البشرية لا يتماثل مع الفرضية الأوجستية القائلة بأن الحياة ناقصة ولا يمكن أن تبلغ مرتبة الكمال، تلك الفرضية القائلة بأن فكرة الكمال نفسها مشوشة وغير مترابطة. كما أن الصراعات بين المصالح التى تبرزها تعددية القيم الخاصة ببرلين لا تحدثها بشكل أساسى ووحيد مصادفات من نوع قصَر الحياة البشرية أو ندرة الموارد الدنيوية، بل إن ما يبررها هو طبائع المنافع نفسها. والأمور غير المتناسبة التى يستشهد بها برلين، وتقضى على فكرة الكمال، هى ما أسماه جوزيف راز الأمور الأساسية اللامتكافئة constitutive incommensurabilities، فى كتابه "أخلاق الحرية"[1] The Morality of

Freedom، وهو العمل الأساسى الوحيد فى الفلسفة السياسية الذى جرى فيه تطوير تعددية برلين وتطبيقها إلى حد كبير. ولنأخذ نموذجًا من الآداب: فلا معنى لترتيب امتياز مسرحيات شكسبير، على سبيل المثال، قياسًا على امتياز أعمال الكُتّاب الفرنسيين الكلاسيكيين مثل كورنى Corneille وراسين Racine، أو نضع جمال البارثينون(*) Parthenon فى مقارنة مع نوتر دام(**) Notre Dam. فنحن تُعْوِزنا المقاييس التى قد توزنْ بها تلك المصالح. ولهذا السبب، ورغم احتمال وجود تحسن أو تدهور داخل تقاليد فنية بعينها، فلا يمكن أن يكون هناك تقدم فى الآداب التى تعبر عن تقاليد مختلفة ولامتكافئة. ويرى برلين أن الشىء نفسه يَصْدُق على علم الأخلاق. إذ لا يمكن أن تتعايش فضائل الحاكم المسيحى فى العصور الوسطى، عند رجل واحد، مع فضيلة أمير عصر النهضة، كما لا يمكن أن تنتعش الفضائل المعترف بها فى اليونان التى عاش فيها هوميروس منسجمة مع فضائل إنجلترا التى عاش فيها حزب الهويج(***) Whig. وفى زماننا هذا، لا تتوافق فضائل رجل كرَّس حياته لأسرته مع فضائل آخر كرَّس حياته للمتعة. ونحن نواجه داخل الثقافات، كما هو الحال داخل الحياة الشخصية، ندرة أخلاقية يتعذر استئصالها حُجبت أو أُنكرت فى معظم الفلسفات وقدرنا كبشر أن نتحملها.

من السهل إغفال تميز نوع وراديكالية التعددية الموضوعية كما يعنيها برلين. وقد أغفل ليو ستروس Leo Straus هذا التميز ببلادة وحماقة، حين حكم على برلين بأنه نسبى النزعة، وأن القيم عنده تتعلق كلها بالثقافة على وجه التحديد. ويؤكد برلين باستمرار، فى كل موضع من كتاباته، على أن القيم المطلقة موضوعية وكلية، وإن اختلف تجسدها فى أشكال محددة للحياة عبر الثقافات؛ كما هو الحال بالنسبة للصراعات التى بينها. وتعددية برلين هى ضرب من واقعية القيم

(*) المعبد الرئيسى للإلهة أثينا الذى أقيم لها فى الأكروبوليس بالعاصمة اليونانية أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد ويعد نموذجًا رائعًا لفن العمارة الدورى. (المترجم)

(**) كاتدرائية باريس التى تعد إنجازًا رائعًا للعمارة القوطية المبكرة فى فرنسا وتقوم على جزيرة صغيرة فى نهر السين. وقد وضع حجر أساسها البابا الكسندر الثالث فى عام ١١٦٣. (المترجم)

(***) حزب بريطانى مؤيد للإصلاح ظهر فى القرن الثامن عشر وعُرف فيما بعد باسم حزب الأحرار. (المترجم)

وليس الشكوكية أو الذاتية أو النسبية، وهو ما يبدو جليا فى الجزء الأكبر من أحدث مجموعة مقالات له بعنوان "أخشاب البشرية الملتوية: فصول فى تـاريخ الأفكـار" The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas. يقول برلين:

> قد تكون هذه الغايات (البشرية) غير متوافقة، غير أنـه لا يمكن أن يكون نوعها غير محدود؛ ذلك أنـه لابـد لطبيعة البشر، مهما كانت متعددة وعُرضة للتغيـر، أن تكون ذات طابع عام generic character إن كان لابد من نعتها بالبشرية بحال من الأحوال.(٢)

إن تأكيد برلين على كلية القيم البشرية بوجه عام، رغم تجسداتها المتباينـة فى ثقافات مختلفة، يدحض إدعـاء مايكـل إجنـاتيف Michael Ignatieff الـذى عرضه فى إسهامه فى المجموعة الحالية، وكان من الممكن أن يكون إسهامًا قويًا، لولا إدعاؤه بأن برلين "حين يتحدث عن القيم الكلية فهو يعنى القـيم الأوروبيـة". وهذا التفسير معاكس تمامًا للتوجه الواقعى لنظرية القيم عند برلين، ويخاطر بجعل وجهة نظر برلين مبتذلة باعتبارها فى نهاية الأمر ضربًا من النسبية، وإن كان من المحتمل فى واقع الأمر أن يكون لدى هذا التفسير دعمٌ نصيٌّ طفيف. ويشير كـل شىء إلى أن المقصود بفرضية برلين الخاصة بلاتكافؤ القيم أن تكون لها قوة كلية وأنها مدمرة على وجه التحديد للتقاليد الغربية المميزة الخاصة بالعقلانية والأحادية monism.

لقد مضت المعانى الضمنية لتعددية القيم عند برلين بالنسبة للفلسفة السياسية دون أن تلاحظها الأغلبية، وهو ما يعود بلا شك إلى كونها تقوّض، إلى حـد مـا، جزءًا كبيرًا جدًا من الفكر الليبرالى الحديث. وهذا ملمح أساسى من ملامح مقولتـه الجوهرية فى مقاله "مفهومان للحرية"(٣) Two concepts of Liberty بأنه مثلمـا توجد صراعات بين القيم المطلقة غير المتناسـبة - كتلـك التـى بـين الحريـة والمساواة، وبين المساواة والرفاهة العامة - فإن هناك صراعات لا تقـل تشـددًا

داخل الحرية نفسها، وهى صراعات بين الحريات المفردة ذات القيمة اللامتكافئة. وحين تتنافس حرية الخصوصية مع حرية المعلومات، لابد من حدوث مبادلة وعمل توازن، إلا أنه ليست هناك نظرية شاملة للتحكيم بين الصراعات التى قد تنشب بين الحريات. فليست هناك فى الواقع نظرية من ذلك النوع الذى ظن جون ستيوارت ميل أنها بحوزته حين سعى فى كتابه "عن الحرية"[4] On Liberty إلى تأسيس "المبدأ الواحد شديد البساطة" عند تحديده لشروط المصلحة العامة. ويعنى هذا أن المشروع القانونى أو الدستورى الذى شجع على الكثير جدًا فى التنظير الأنجلو أمريكى الحديث لتحديد مجموعة فريدة من الحقوق أو الحريات الأساسية التى تتداخل مع بعضها فى تساوق متناغم، ويعبر عنه بوضوح فى عمل رولز، مشروع يقوم على الوهم. (هل القضاء المبرم على هذا الوهم هو ما يفسر حقيقة أنه لم تُنشر حتى الآن دراسة يتضمنها كتاب لفكر برلين، وهى الحقيقة التى لولا ذلك لكانت أمرًا غير عادى؟). قد توجد، بل توجد بالفعل، اختيارات جذرية لا بد من القيام بها بين أشكال الحرية، كما هو الحال بين أشكال المساواة؛ فالمكسب الذى يتحقق فى فئة ما من فئات الحرية قد يكون على حساب خسائر فى غيرها من الفئات، وليست هناك نظرية أو مبدأ شامل يمكن الاستناد إليه للمفاضلة بين هذه الاختيارات الصعبة أو لتحييد الصراعات التى تعبر عنها.

ربما أمكن رؤية المغزى الحقيقى لـ"مفهومى الحرية" عند برلين بإدخال تعددية القيم فى نموذج الحرية نفسه، وليس بدفاعها عن الحرية السلبية الخاصة بعدم التدخل ضد دعاوى الحرية الإيجابية لضبط النفس. وكان برلين بتأكيده فى ذلك المقال على أن حرية المرء فى أن يعيش كما يهوى وحريته فى أن يكون له رأى فى التداول الجماعى أمران منفصلان وليسا أمرًا واحدًا، وأن الحرية الفردية والديمقراطية السياسية يجب ألا تكمل إحداهما الأخرى باستمرار، وأنهما لا تكملان بعضهما بالفعل، يعبّر عن حقيقة تتعارض كثيرًا مع تيار العصر وما تزال لا تتماشى تماشيًا تامًا مع الأسلوب الحالى، وهى حقيقة مهمة إلى حد كبير. ومن ناحية ثانية يظل تمييزه بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية تمييزًا مهمًا، حتى

وإن اعتقدنا (كما أعتقد أنا) أن القيمة الأساسية للتحرر من القسر بواسطة الآخرين هى إسهامه فى الاستقلال الفردى. ومع ذلك فقد تكمن القيمة الدائمة لهذا المقال فى موضع آخر؛ ذلك أنها قد توجد فى حقيقة أن برلين قد أبطل، بتأسيسه قيمة الحرية فى الفرصة التى تتيحها لنا كى نبحر بين الخيارات وأشكال الحياة غير المتناسبة، حجة النزعات الليبرالية الأصولية - مثل ليبرالية نوزيك أو هايك، أو حتى ليبرالية رولز أو أكرمان Ackerman - التى تفترض أن اللاتكافؤ الخاص بالحياة الأخلاقية والسياسية، وحتى بالحياة نفسها، يمكن التخلص منه بتطبيق نظرية ما، أو ترويضها بصيغة طلسمية ما. وربما تكمن الميزة الأساسية للمجتمع الليبرالى، كما يتصوره برلين، فى أن صراعات القيم فيه، بما فى ذلك الصراعات التى بين الحريات، تُفهم على أنها حقائق مطلقة تتعلق بالعالم البشرى يجب ألا يكبتها التنظير غير المنطقى أو يعللها. وتختلف ليبرالية برلين أشد ما يكون الاختلاف عن تلك النزعات الليبرالية المتفائلة تفاؤلاً أعمى أو ساذجًا، والتى تمتعت مؤخرًا بإحياء ينطوى على مفارقة تاريخية. فعلى عكس تلك النزعات، نجد أن ليبرالية برلين ليبرالية لا أدرية، أو ليبرالية رواقية، أو خسارة ومأساة. ولهذا السبب وحده يمكن القول إنه إذا كانت هناك الآن ليبرالية يمكن تبريرها والدفاع عنها فهى ليبرالية برلين.

برلين فيلسوف تاريخ بقدر ما هو فيلسوف حرية. ويتفق رفضه للحتمية التاريخية مع إنكاره الأعم للحتمية البشرية. وقد فعل الكثير، عند تكراره لأفكار ڤايس Vice وهردر، كى يعيد المعقولية لفكرة أن هناك نمطًا من الفهم غريب عن التاريخ، وربما عن الدراسات الإنسانية الأخرى، لا يمكن اختزاله إلى ذلك النمط الملائم فى العلوم الطبيعية. كما أنه أضفى معقولية معاصرة على الرأى القائل بأنه بينما يشترك البشر فى ذخيرة مشتركة من القدرات والميول التى تشكل طبيعتهم، فإن من بين ما يشتركون فيه القدرة على تغيير أنفسهم - إلى جانب حاجاتهم وآرائهم فى العالم وفهمهم لأنفسهم - والميل إلى أن يشكلوا لأنفسهم هويات مميزة وحصرية فى العادة، كاليهود أو العرب، أو الفرنسيين أو الإنجليز، وهلم جرا. وهنا

تبرز النقطة الأساسية فى فكر برلين، فقد كانت عقيدة عصر التنوير الأساسية هى أنه مهما كان التنوع الثقافى الذى يشمله مستقبل البشرية، فمن المعقول توقع الالتقاء حول حضارة عالمية تدعمها الأخلاقيات العقلانية المشتركة. وإذا كانت النتيجة النهائية لتعددية القيم عند برلين هى القضاء على فكرة الأخلاقيات العقلانية، فإن أثر عمله على النزعة القومية هو التخلص من توقع مجيء وقت يكون فيه ولاء البشر لمعايير حضارة عالمية. وتمضى الفكرة الأساسية فى فكر برلين إلى ما هو أعمق من ذلك، وهو التوتر بين فكرة الطبيعة البشرية المشتركة وفكرة الخلق الذاتى والتغيير الذاتى البشرى. وإذا كنا نحن البشر نوعًا يتسم بقدر كبير من الإبداع تحدد طبيعته البشرية المشتركة أشكال حياته بشكل جذرى، كما يؤكد ڤيكو وهردر وبرلين، فما السبب الذى يجعلنا نشترك فى التقارب النهائى للقيم الليبرالية والإنسانية؟ لم لا نتوقع خلاف ذلك صراعًا متوطنًا بين البشر، حيث يجعلون من أنفسهم ثقافات لامتكافئة تلتزم كل منها بهويتها، ولا يحرك أى منها شيئًا يشبه القيم الليبرالية؟ ألا تشير التطورات الأخيرة فى الاتحاد السوڤييتى، وفى دولة إسرائيل المحاصَرة بأن هذه الصورة الأخيرة شديدة الاحتمال؟ عند هذه النقطة تنقطع الصلة بين برلين وديڤيد هيوم التى علق عليها بإسهامات عظيمة لهذه المجموعة ريتشارد ڤولهايم Richard Wollheim وستيورات هامبشير Stuart Hampshire. فقد كان هيوم يعتقد، رغم نزعته المتشككة، أن الأحكام الأخلاقية والسياسية التى يصدرها أناس لا تعمى الحماسة أو الفلسفة الزائفة عقولهم، سوف تتوقف عن الحركة عند نقطة التقاء عامة. ولولا اقتناعه بثبات الطبيعة البشرية لفكّر فى التاريخ البشرى على أنه تعاقب بين الحضارة والهمجية، وليس على أنه تخلص من الحضارات المنحرفة بشكل لامتكافئ. ومع ذلك فهذه الصورة التى تشكل خطرًا على آمال عصر التنوير وتوقعاته هى على وجه التحديد ما تكشف عنه تعددية القيم الجوهرية عند برلين. إذن فهناك رغم ذلك صلة تنطوى على المفارقة بين المفكرين؛ فكلاهما رجل على قدر كبير من التحضر، يدافع عن القيم التى كانت تحرك عصر التنوير، وتجعل فلسفته المجتمعات المستنيرة التى مازالت ملتزمة التزامًا قويًا بدفاعه بلا أساس.

إحدى الحسنات الكثيرة لمجموعـــة إدنـــا وأفيشـــاى مرجليـــت Edna and Avishai Margalit الثرية والمفيدة عن برلين والأفكـــار البرلينيـــة(٥) هـــى ذلـــك الإحساس الذى تنقله بنبرة كتابات برلين وحديثـــه، وبتعدديـــة اهتماماتـــه وتنـــوع منجزاته، وهو الإحساس الذى نورده هنا بشكل مقتضب جدًا. فقد تناولـــت أبـــواب الكتاب الخمسة عشر - التى تضم مقالات شاملة كتبها سيدنى مورجنبيسر Sidney Morgenbesser وچوناثان ليبرصن Jonathan Lieberson، وديفيد بيرز David Pears، وتشارلز تايلور Charles Taylor، وريتشارد ڤولهـــايم، وليـــون ڤيزلتيـــر Leon Wieseltier، ورونالد دووركن، وچ.أ. كوهن G.A. Cohen، وســـتيوارت هامبشير، ومايكل إنجتيف، ويائيـــل تـــامير Yael Tamir، وفرانســـيس هاســـكل Francis Haskell، وبرنارد ويليامز Bernard Williams، وألفريد برندل Alfred Brendel، وچوزيف برودسكى Joseph Brodsky، بالإضافة إلى قصيدة مبهجـــة لستيفان سبندر Stephan Spender - معظم جوانب فكـــر هـــذا المفكـــر متعـــدد الجوانب التى تناولنا القليل منها هنا (وإن كان أهمها وأكثرها جوهريـــة). وتشـــهد المقالات على طابع عقل برلين باعتباره موشورًا وضاءً انكسرت داخلـــه تعدديـــة التراثات الثقافية لروسيا وإنجلترا واليهودية بطريقة رائعة. وتعددية هذه التراثـــات فى حياة برلين الفكرية هى التى تمنع فى النهاية أى تشبيه لصوته بصوت هيـــوم. ذلك أنه لا يسعنا فى نهاية الأمر إلا الشعور بأن صوت برلين وهو يتـــردد خـــلال هذه الصفحات ليس هو صوت هيوم، رغم اشتراكه معه فى التعلم والتنشـــئة. وإذا كان يشترك مع هيوم فى الابتهاج الفكرى العميق والاســـتمتاع بأحـــداث التـــاريخ الطارئة، فإن فيه أصداءً آتية من جوانب أخرى من ميراث برلين التعددى لا وجود لها بالمرة عند هيوم العبقرى. والصوت الذى نسمعه هو صوت يتشـــبث بالرجـــال والنساء الفانين فى كل حزنهم الذى لا عزاء لـــه ولا ســـلوى، ويـــرفض بانفعـــال التوافقات الساخرة لأية تبريرات للعدالة الإلهية. إنه صوت أيوب.

الباب الثانى

النقــد

الفصل السابع

نظام الخرائب

كما تَكَشَّف لنا فى التاريخ السياسى للقرن العشرين، فلابد أن قَدَرَ الماركسية هو أن تكون أول رؤية عالمية فى التاريخ البشرى تفند نفسها بنفسها بصدق. ومن المؤكد أن أنساق الأفكار العامة كافة المتعلقة بالإنسان والمجتمع تكون لهـا نتـائج غير مقصودة حين يكون لها أثر عملى. ومن المألوف كذلك أن المسافة بين المبـدأ والتطبيق ليست أوسع ولا أعصى على التضييق مما فى الحياة السياسية. بـل إنـه يشيع فى الفكر السياسى أن المؤسسات الاجتماعية قد يكون لها على المدى البعيـد ميل إلى تدمير الذات، مادام لا يمكنها مساعدة التوقعات المتزايدة التى يحتمل جـدًا ألا ترضيها.

لا ينجح أى من هذه الأفكار التقليدية فى الاستحواذ على الـدور المنطـوى بشدة على المفارقة الذى تقوم به الأفكار الماركسية فى الحياة السياسية المعاصـرة. وقد كان الإنجاز المميز للماركسية، شديد المفارقة داخل نسق أفكار ملتزم من حيث الجوهر بوحدة النظرية مع التطبيق، هو أن انتصاراته الأكثر إثارة فى عالم الواقع قد جاءت معها بأشد أشكال النقد تدميرًا لمعتقداتها الأساسية. وبناء على ذلك، فإنـه عند إقامة مؤسسات اقتصادية واجتماعية جديدة ليس لها ما يقابلهـا فـى الأنظمـة القديمة فى روسيا وفى جزء كبير من آسيا، أظهرت أنظمة الحكم الشيوعية بمـا لا لبس فيه ذلك الاستقلال الجوهرى للأفكار العامة فى المجال السياسى الذى لم يمـل مذهبها الرسمى، وهو ليس سوى الماركسية الكلاسيكية، من إنكـاره. وقـد حمـل النجاح الهائل للشيوعية فى عالم الواقع معه تفنيدًا ذاتيًا عمليًا للنسق الماركسى، ذلك أنه فى كل حالة كانت النتيجة الفعلية للانتصار الاشتراكى الثورى هى الاسـتهزاء بمطامح الثوريين، حيث كانت توضح من جديد استحالة تطبيـق الشـيوعية كمـا تصورها ماركس.

لم يكن التفنيد الذاتى عند تطبيق الماركسية على مدى نصف القرن الماضى أمرًا غير متوقع فى كتابات نقاد ماركس النظرية. ففى لحظات نادرة من الإدراك الواقعى، تنبأ الفوضوى الروسى باكونين Bakunin بأن نتيجة الثورة الاشتراكية الماركسية شكل من أشكال الدكتاتورية الأشد قمعًا والأكثر استغلالاً من النظام السياسى البرچوازى الذى حلت محله. وبطريقة أكثر منهجية، شرَّح بوم باڤيرك Böhm-Bawerk فى كتابه "كارل ماركس وانتهاء نظامه" Karl Marx and the Close of his System (١٨٩٦)[١] أخطاء نظرية ماركس الاقتصادية وبيَّن كيف أنها أضعفت وصفه لرأسمالية السوق، بينما وضع خليفتا بوم باڤيرك فى المدرسة الاقتصادية النمساوية، ل. فون ميزيس وف.أ. فون هايك، فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين مقولات نظرية قوية تشرح أوجه الفشل فى تخصيص الموارد الخاصة بالأنظمة الماركسية. ومع أن تاريخ الماركسية يقوم على التكهن، فهو لم يقدم خلال ما يزيد على نصف القرن من التطبيق سوى مثال تاريخى ملموس لنقد أفكار ماركس الذى كُتب فى حياته وخلال الخمسين سنة التالية لوفاته.

لم يَحُل تحطيم أحداث نصف القرن المنصرم للنسق الماركسى دون إنتاج أدبيات نظرية ماركسية فى المجتمعات الغربية. فخلال المائة عام الماضية، كانت الأفكار الماركسية فى المجتمعات الرأسمالية بمثابة أسلحة فى ترسانة النقد الثقافى، باعتبارها أدوات فى مشروعات مراجعة للتاريخ revisionary history، وكذلك بصفتها مُسلَّمات للبحث السوسيولوچى. وللقيام بهذا الدور الحاث على نقد الذات داخل المجتمع الغربى، اضطُر المفكرون الماركسيون إلى تعديل أفكار النسق الأساسى لماركس بما يتجاوز أى شىء كان يمكن أن يعترف به هو أو يقره، وكثيرًا ما كانوا يلجأون فى هذا الصدد إلى تحريف مسائل مهمة لتفسير كتاباته الملتبسة على الفهم. وأحد الملامح القليلة التى توحى بالأمل بالنسبة لاضطراب النشاط المحيط بذكرى وفاته تكمن فى ظهور بضع كتب تقدم لحياة ماركس وأعماله بصورة تنطوى على تحليل تاريخى منفصل ومدقق. وفى هذا الصدد، يعد "قاموس الفكر الماركسى"[٢] Dictionary of Marxist Thought الذى حرره توم

بوتومور Tom Bottomore عونًا قيمًا فى تحديد المصطلحات الأساسية فى أعمال ماركس، وفى التفريق بين قوتها عند ماركس وفى استخدامات الكُتّاب اللاحقين. ويكمّل قاموس بوتومور بشكل مفيد كتاب چيرار بيكرمان Gérard Bekerman "ماركس وإنجلز: اتفاق مفاهيمى"[٣] Marx and Engels: A conceptual concordance الذى تُعرض فيه أفكار الكاتبين المهمة من خلال مقتطفات من كتاباتهما اختارها بعناية وترجمها بمهارة تيريل كارڤر Terrell Carver. وسوف يثبت أن هذين المرجعين لا غنى عنهما لأى شخص يرغب فى تكوين حكم يقوم على الاقتناع بشأن الفرضية الدارجة فى الوقت الراهن بأن إنجلز هو الذى جعل من فكر ماركس البارع والانتقائى نظامًا فجًا وآليًا.

ويقدم كتاب ديڤيد فيلكس David Felix "ماركس سياسيًا"[٤] Marx as Politician خدمة مختلفة إلى حد كبير لكنها لا تقل عنها فى القيمة. ويعتبر منهج فيلكس فريدا فى البحث الماركسى نظرًا لأنه يعرض نقده الحاد لنظريات ماركس من خلال وسيلة تدور حول السيرة السياسية الشارحة والمزيلة للغموض. وتقوم إستراتيچيته على تفكيك دعاوى ماركس النظرية الرئيسية من خلال إبراز قوتها باعتبارها أفعالاً تقع فى إطار الصراع على النفوذ فى أوساط وفى حركات الطبقة العاملة الناشئة فى أوروبا القرن التاسع عشر وعلى قياداتها المتنافسة. ولا يشير فيلكس فى أى موضع من كتابه الذى صاغه بأسلوب رشيق ولاذع إلى أن فهم نظريات ماركس بهذه الطريقة، أى باعتبارها جوانب من ممارسته السياسية، يقلل فى حد ذاته من قيمة ادعائها الصدق. غير أنه يوضح بطريقة مقنعة أنه يمكننا تعليل التفكك الجلى فى نسق ماركس بالنظر إليه على أنه بديل مؤقت يعاد تشكيله باستمرار بناء على الضرورات السياسية للمرحلة. ومن ناحية ثانية، وبدون تكرار المحاولات الرامية لابتذال التفسير النفسى للأحداث التاريخية، يضفى فيلكس مظهرًا نفسيًا خادعًا على قراءته السياسية لنشاط ماركس النظرى بعرض جذوره فى شخصية مستبدة وغير قابلة لتحكم فيها. فقد قُدِّم فى هذا الكتاب تفسير مقنع لاحتقار ماركس الشديد للاشتراكية الاجتماعية، ولموقفه المتشدد فى معارضته

للأنظمة الاجتماعية القائمة، ولرفضه الساخر لدعاوى الدول الصغيرة والطبقات المقهورة، استنادًا إلى افتتانه المشوش المتسلط على تفكيره بالسلطة. ويصل تقييم فيلكس النهائى لرؤية ماركس السياسية إلى حقيقة قاومها بشدة كل كتّاب سيرته التقليديين حين يكتب قائلا: "إن كلمة "نازى" Nazi هى الحروف الأولى من اسم حزب العمال الألمانى الاشتراكى الوطنى. لقد كان هذا اسمًا دقيقًا لنوع الحزب الذى ود ماركس لو تولى قيادته فى ألمانيا فى ١٨٤٨-١٨٤٩، أى أن يكون وطنيًا- اشتراكيًا، ومعاديًا للسامية بالقدر الذى يفيد من الناحية التكتيكية.

والواقع أن أوجه الشبه الكثيرة بين رؤية ماركس السياسية وأفكار اليمين المتشدد وحركاته، والتى يشخصها فيلكس بدقة، بُحثت بعمق فى مجموعة مقالات إرنست نولت المهمة بعنوان "الماركسية والفاشية والحرب الباردة"(٥) Marxism, Fascism, Cold War. ومنذ ظهور دراسته الأساسية "ثلاثة وجوه للفاشية"(٦) Three Faces of Fascism يساء تفسير نولت على نطاق واسع، باعتباره منظِّرًا لفاشية صورها بمفردات ماركسية على أنها الحل الجذرى اللااشتراكى للأزمة الرأسمالية، وساعيا لاستئصال النمط الليبرالى للشمولية فى تفسيره لكل من الشيوعية والفاشية. ومن شأن المقالات المطولة المتعددة المجالات التى يضمها ذلك الكتاب أن تبطل أى تفسير كهذا لأعمال نولت التى تتميز بتصويرها للتطبيقات الماركسية المعاصرة على أنها تستمد جذورها الحقيقية من المقولات الماركسية ذاتها، التى تفيد كذلك فى إدراك التشابهات البنائية للخلافات الماركسية والفاشية حول طبيعة المجتمع البرجوازى. وبتحديده طابع الماركسية (الذى يُفهم هنا على أنه يعنى المبادئ التى يشترك ماركس وإنجلز فى الإيمان بها)، باعتباره نقدًا للحداثة فى مقاله الموجز "الملامح المحافظة للماركسية"(٧) The conservative features of Marxism ، يساعدنا نولت على التوصل إلى تفسير لتلك النزعة الثقافية المحافظة للأنظمة الشيوعية الفعلية كافة المختفية تحت قشرة خفيفة من الدفاع المتكلّف للكُتّاب الماركسيين الغربيين. ولا يمكن فهم العداء الذى تكنه الحكومات الشيوعية لتعابير الروح الحديثة الأكثر تشددا، فى الفن والفلسفة كما فى

أسلوب المعيشة والثقافة الشعبية، على نحو صحيح إلا باعتبـاره صـادرًا بشـكل مباشر عن الاتجاه المعادى للفردية الذى يسود فكر ماركس وإنجلز على السـواء. وبذلك لا يكون قمع الحركات الحداثية كافة فى الدول الشيوعية انحرافًا عن مذهب ماركس أو حتى نتيجة غير مقصودة له، بل هو مجرد تعبير عن هدفه الأساسـى. وعند تطبيق تحليل نولت على الظاهرة الفاشية نجده حاسمًا فى ربطه بين البدائيـة عند روسو وبين تخيل ماركس الخاص بالقضاء على التقسيم الاجتماعى للعمل، من ناحية، والتمرد الفاشى على المجتمع التجارى، من ناحية أخـرى. يقـول نولـت بأسلوب جاف:

> يمكن تشبيه الفاشية على نحو مباشر بالماركسـية ذات الطابع السوفييتى ولكن فى شكلها الراديكالى فحسـب، أى من ناحية تضامنها الداخلى وكونها تروق للرفـاق ذوى العقلية المتشابهة فى البلدان كافة. وعلى العكـس من ذلك، كانت الفاشية الإيطالية، خاصة فـى مرحلـة إدراكها كدكتاتورية تنمية، كمـا كانـت الأوستاشـى الكرواتية والحرس الحديدى الرومانى فى واقع الأمـر وأكثر من أى وقت مضى أقرب شـبهًا بـالكثير مـن "حركات التحرر الوطنى" الحاليـة منهـا بالاشـتراكية الوطنية...، وليس هناك ما هو أبشـع مـن "نظريـة الفاشية" التى تتهم بقدر كبير مـن السـخط الخـالص الرأسمالية بأنها أصل الفاشية، وتغفل فى الوقت ذاته أن النظرية تربط نفسها بشروط تشى بكل الصفات الشكلية للفاشية. وليس مستغربًا أن يفـرز النظـام الرأسـمالى الليبرالى الفاشية فى ظل ظروف بعينها، غيـر أن مـا يدعو للدهشة هو أنه فى الغالبية العظمى من الحـالات

لم تنجح الفاشية فى الوصول إلى السلطة رغم الظروف التى تعين على ذلك. ويكمن تفسير ذلك فقط بأن افتقار هذا النظام الاجتماعى بشدة إلى التصور، وخلافاته العميقة، وميله الفطرى إلى نقد الذات، وفصله بين السلطات الاقتصادية والسياسية والروحية، قد أوجد مقاومة قوية للتحول إلى التضامن الفاشى، وهو يدرك أن الحرية الموعودة ستكون فى الوقت نفسه فقدانًا للذات. وبذلك فإن الرأسمالية فى واقع الأمر هى التربة التى تنمو فيها الفاشية، غير أن النبات لا يصل فى نموه إلى القوة المهيبة إلا إذا أضيفت إلى التربة جرعة مبالغ فيها من السماد الماركسى.(٨)

ومع ذلك فإن أهم مقال فى مجموعة نولت لا يتعلق بمسألة الفاشية، وإنما بالأخطاء التى وقعت عند التفسير التاريخى للرأسمالية الصناعية المبكرة الذى نشره الكُتّاب الماركسيين. وكما فعل المحافظون الراديكاليون أمثال أوستلر Oastler وسادلر Sadler وساوذى Southey وديزرائيلى Disraeli، ربط ماركس وإنجلز الثورة الصناعية بإفقار الجماهير والقضاء على أساليب المعيشة التقليدية الخاصة بها. ومقارنة بنظام المصانع، على النحو الذى نشأ فى ظل رأسمالية عدم التدخل، صُوِّرت الحياة ما قبل الصناعية بطريقة تكاد تشبه وصف أركاديا اليونانية بما تنطوى عليه من عمل مُرْضٍ، ومجتمع يسوده الوئام، وكفاية معقولة من المنافع المادية. وكان نولت محددًا باستمرار فى توثيق كيفية إهمال ماركس وإنجلز والنقاد الرجعيين والرومانسيين للنزعة الصناعية ونظام المصانع لما اتسمت به الحياة البشرية من قذارة وفساد وخراب مستوطن فى المجتمع ما قبل الصناعى. ويشبه تحليل نولت فى ذلك تحليل عدد من المؤرخين الاقتصاديين المعاصرين وأبرزهم ر.م. هارتويل R.M. Hartwell الذى قطعت أبحاثه شوطًا بعيدًا فى إثبات أن فرضية الإفقار الماركسية زائفة فيما يتعلق بالنزعة الصناعية المبكرة كما هو الحال

بالنسبة لاقتصاداتنا الرأسمالية. إذ يشير الانفجار السكانى الذى ينطوى على انخفاض ضخم فى معدل وفيات الأطفال والزيادة فى استهلاك السلع التى كانت تعد حتى ذلك الوقت من الكماليات، وغير ذلك من المؤشرات الإمبريقية الكثيرة، إلى العصر الصناعى المبكر فى إنجلترا على أنه عصر مستويات المعيشة الشعبية المحسّنة بصورة كبيرة.

يحرص نولت فى الوقت ذاته على تحديد خلفية هذا الانفجار فى مستويات المعيشة خلال ما سبقه من قرون عديدة من التطور السياسى والثقافى الأوروبى، والإنجليزى من قبله. وبينما يشير نولت إلى أن "المجتمع الأوروبى، منذ بداياته فى أوائل العصور الوسطى وما بعدها، هو مجتمع التعددية الفاعلة أو الديناميكية الذى تفرض فيه قواه المستقلة نسبيًا، مثل العائلات الملكية والطبقات الأرستقراطية والكنيسة، وكذلك الدولة المنفردة، قيودا على القوى الأخرى وتظل مع ذلك على صلة ببعضها وخاضعة للتأثير المتبادل"، ذلك أنه يعكس الفرضية المادية التاريخية الخاصة بسيادة العوامل التكنولوجية والاقتصادية فى تعليل التغيرات الاجتماعية والسياسية، ويفسر التطور التكنولوجى للنزعة الصناعية المبكرة على أنه متغيّر يقوم على المؤسسات القانونية والسياسية التعددية. وهو بذلك يهتم بالتأكيد بشكل خاص على أهمية النموذج الإنجليزى الذى وصلت فيه الثورة الصناعية إلى ذروة نضجها بعد قرون عديدة من التطور الزراعى طبقًا لنموذج السوق. ويلتقى كلامه عن خلفية الثورة الصناعية فى بريطانيا وظروفها فى العديد من النقاط مع آلان ماكفارلين Alan MacFarlane فى كتابه الرائع "أصول النزعة الفردية الإنجليزية"[٩] Origins of English Individualism، وقد يكون من المشجع افتراض أن كتاب نولت سوف يفعل شيئًا للقضاء على الأسطورة التى جعلتها كتابات كارل بولانى وك.ب. ماكفرسون C.B. Macpherson عنصرًا أساسيًا فى الفولكلور الأكاديمى، والقائلة بحدوث تحول جذرى انتقل بالحياة الاجتماعية فى إنجلترا من أشكالها الجماعية إلى الأشكال الفردية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

يقوم جوهر تحليل نولت على أن الرأسمالية الأوروبية خصوصية تاريخية، وليست بحال من الأحوال نتيجة ضرورية أو حتمية للتطور الاجتماعى البشرى ككل. لقد كانت فرصة سعيدة ونتيجة غير متوقعة لتزامن الأحداث القائم على المصادفة، حيث كانت عمليات السوق قادرة على الانتشار فى أوائل العصور الوسطى موجدة بذلك ظروفا ملائمة لظهور إنتاج رأسمالى ضخم واسع النطاق. ويتضارب هذا الاستنتاج مع استنتاج خاص بمعتقدات ماركس الأساسية، ويسمح لنا بإلقاء الضوء على واحد من أكثر الأخطاء فداحة؛ فرغم إصرار ماركس على خصوصية الثقافات المحددة وعلى تفاوت التطور الاقتصادى فى الدول المختلفة، فقد أيد (ومن بعده إنجلز، وإن كان بعدد أقل من التحفظات المقيدة) الاعتقاد فيما يشبه قانون التطور المتزايد على امتداد التاريخ البشرى للقوى الإنتاجية. وقد أيد هذا الاستنتاج ليس باعتباره حقيقة تاريخية لا سبيل إلى دحضها أو على أنه مجرد اتجاه فحسب، بل باعتباره مبدأ موحدًا من مبادئ التاريخ البشرى. فهو ذلك المبدأ الذى يقع فى منطقة ما بين الاتجاه والقانون ويسميه ج.أ. كوهن "فرضية التطور" Development Thesis فى كتابه "نظرية كارل ماركس التاريخية: دفاع"(١٠) Karl Marx's Theory of History: A Defence. ويعد هذا المنحى أحد الملامح الأجدر بالملاحظة فى كتاب كوهن الذى يحدد معايير الكفاءة والشدة فى مقولة قل من أتى بمثلها من المفكرين الماركسيين فى القرن العشرين، ولم يفلح الفلاسفة غير الماركسيين فى سعيهم لمحاكاتها، وهى أن دفاعه عن فرضية التطور ضعيف ولا سبيل إلى إنكار أنه لم يحرز أى نجاح. وفى النهاية فقد كان كوهن مدفوعا إلى الاستعانة فى دعمه بتصوير الإنسان على أنه كائن مقتصد فى جهوده، وهو تصور بنثامى Benthamite تمامًا، ولذلك السبب فهو غير ماركسى بالمرة.

ومع ذلك فلابد أن تواجه خطوةً كهذه حقيقةً مزعجةً، وهى أن التوسع المنتظم والمستمر للقوى الإنتاجية على امتداد قرون عديدة حدث - فيما يبدو - داخل أوروبا الرأسمالية وفروعها وليس فى غيرها. ويولِّد التفسير الخاص بخصوصية التطور الرأسمالى النقد الأساسى للمشروع الماركسى حول التفسير

التاريخى؛ فعلى عكس محاولة كوهن لإعادة بناء ماديته التاريخية بشكل وظيفى داروينى، توجد آلية للتخلص من الترتيبات الإنتاجية غير الكفء **داخل نمط الإنتاج الرأسمالى فحسب**. ويوجد داخل اقتصاد السوق الرأسمالى حافز قوى للمؤسسات التجارية كى تحدّث نفسها تكنولوجيًا، وتتبنى المستحدثات التى جاء بها غيرها، حيث إن الشركات التى تصر على استخدام التكنولوچيات الأقل كفاءة سوف تفقد الأسواق، وتحقق أرباحًا متدنية، وتفشل فى نهاية الأمر. ولم يكن هناك ما يشبه آلية السوق الانتقائية هذه للتخلص من التكنولوچيات غير الكفء فى نمط الإنتاج الآسيوى، وليس لها صورة مطابقة فى الاقتصادات الاشتراكية الموجهة القائمة. ومن المحتَّم أن يفشل دفاع كوهن عن فرضية التطور لأنه يحاول تعليل الاستعاضة عن نمط إنتاج بآخر من خلال الاستعانة بآلية تبرز بروزًا داخليًا فى نمط إنتاج واحد فحسب، هو رأسمالية السوق.

تتميز مقولة كوهن بمواجهة مشكلة أساسية فى المادية التاريخية الماركسية يفضل معظم الكُتّاب الماركسيين التغاضى عنها. وبذلك فالمشكلة لا يذكرها ألكس كالينيكوس Alex Callinicos فى كراسته الدعائية "أفكار ماركس الثورية"[١١] The Revolutionary Ideas of Marx، أو فى كتابه الأكثر تأملاً الذى ينطوى على الانتقاد الذاتى "الماركسية والفلسفة"[١٢] Marxism and Philosophy. ولم يتناولها بالبحث أى من المشاركين فى كتاب ديڤيد ماكليلان David MacLellan "ماركس: المائة عام الأولى"[١٣] Marx: The first hundred years، حتى حين تركز إسهاماتهم بشكل مباشر تقريبًا على مشاكل المادية التاريخية وآثارها (كما فى المقالات التى كتبها ريموند ويليامز Raymond Williams وإرنست ماندل Ernest Mandel وروى إدجلى Roy Edgly). ويعد هذا الإغفال أمرا مثيرا للدهشة ويدعو للأسى، ولكن من الممكن فهم أسبابه إلى حد كبير؛ ذلك أنه من المحتَّم أن يقضى الاعتراف بعدم ملاءمة المشروع الماركسى الخاص بالتطور التاريخى على قابلية الاشتراكية الماركسية نفسها للتطبيق. وإذا سلمنا بالطابع غير المحافظ أساسًا للمشروع الرأسمالى، وهو ما اعترف به ماركس، لوجدنا أنه من غير اللائق أن

يتخيل هو وأتباعه أنه من الممكن الاحتفاظ ببراعة الرأسمالية المذهلة بينما تُلغى آليتها الأساسية، وهى منافسة السوق. والواقع أنه ليس هناك ما يدعو إلى الظن بأن المنجزات الإنتاجية للرأسمالية سوف يُحافَظ عليها، فضلاً عن تجاوزها، بمجرد إزالة آليات السوق الخاصة بتخصيص الموارد. وهذه هى الحكمة التى توضح الفوضى الجمة وسوء الاستثمار الضخم اللذين تتميز بهما الاقتصادات الموجهة الاشتراكية القائمة. واتساقًا مع رفض ماركس للمشاركة فى التأملات الطوباوية، فإننا لا نجد فى كتاباته أى اقتراح مقدَّم لتنسيق النشاط الاقتصادى فى المجتمعات الاشتراكية أو الشيوعية، بل إن المفترض فقط، وبأقصى قدر من السذاجة، هو أن تخصيص الموارد بشكل مقبول لاستخدامات بعينها سوف ينشأ بطريقة عفوية، دون الحاجة إلى أسواق أو تسعير، نتيجة للمناقشات التعاونية للمواطنين الاشتراكيين. والواقع أن لينين Lenin أشار إلى هذه المراوغة الضخمة إشارة غير مباشرة حين اعترف بأن المهمة الأساسية للبلاشفة فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية هى بناء رأسمالية الدولة. وبالإضافة إلى أن مشروع لينين الخاص بنظام رأسمالية الدولة يقتضى بشدة تركيز السلطة فى المؤسسات البيروقراطية التى سعى ماركس باستمرار إلى تحاشيها، ولكنها تحققت بالكامل فى العهد الستالينى، فقد كان من المحتم أن ينهار هذا النظام فى حال خلوه من المؤسسات المركزية لتخصيص الموارد.

ما حدث بالفعل هو أن التجربة السوفييتية أكدت بشدة توقعات علماء الاقتصاد فى المدرسة النمساوية – وخاصة فون ميزيس وفون هايك – الذين حاولوا إثبات استحالة التخصيص المنطقى للموارد فى ظل المؤسسات الاشتراكية. فنجد فى الاتحاد السوفييتى أن مستويات معيشة الطبقة العاملة بعد ما يزيد على ستين عامًا من بناء رأسمالية الدولة قد تقل عنها فى البرازيل، بينما نجد فى أماكن أخرى، كما هو الحال فى المجر وفى الصين، أن وسيلة إعادة المؤسسات الرأسمالية يسمح للثروة بالنمو وللدخل بالزيادة. وتجسد هذه التطورات فى السياقات التاريخية الملموسة حكمة المقولات النظرية التى تفوق فيها علماء الاقتصاد

النمساويون على خصومهم الاشتراكيين فى تلك المناقشات الكبيرة التى جرت فى سنوات ما بين الحربين. ولكن أجيالاً من علماء الاقتصاد تجاهلت المقولات النمساوية رغم انتصارها الفكرى، ولم يعرض صلتها الوثيقة بالتجربة السوفييتية عرضًا يتسم بالعمق إلا بول كريج روبرتس Paul Craig Roberts فى كتابه المهم "الاستلاب والاقتصاد السوفييتى"[١٤] Alienation and the Soviet Economy الذى كان نصيبه الإهمال. والأمر المميز تمامًا هو أنه بعد أن يكشف ماندل ضمن إسهامه فى مجموعة ماكليلان عن إدراكه لجدل الحساب الذى يميزه عن غالبية زملائه فى المهنة، فإنه يبين عجزه عن فهم طبيعة المشكلة موضوع الخلاف، حين يشير ببراءة إلى أن مقولة فون ميزيس "يجرى الاهتمام بها بواسطة الكمبيوتر فى غضون ذلك". وكما اتضح، فقد أعاد التاريخ إلى الأجندة الفكرية نقاشًا أسقطته طبقة المثقفين من الذاكرة لأجيال عديدة.

أثار انهيار الماركسية باعتبارها مشروعًا للتفسير التاريخى، وكذلك بصفتها نظرية للتنظيم الاقتصادى، ردود أفعال مختلفة بين الكُتّاب الماركسيين المعاصرين. فقد حاولت الأغلبية العظمى الحيلولة دون تدمير المذهب بواسطة حقائق صعبة من خلال التوسع فى عرض افتراضات وقائية مخصصة لهذا الغرض. وبناء على ذلك بُذِل جهد لشرح الأثر المفجع للماركسية فى روسيا عن طريق تعقب الاتصالات فيما بين الثقافة السياسية ومؤسسات نظام الحكم القيصرى ومؤسسات السلطة السوفييتية، مع التلميح ضمنًا إلى أن العقيدة الأوروبية الغربية المستنيرة الخاصة بالديمقراطية والحرية فى روسيا أفسدها الاتصال بالتقاليد المحلية الاستبدادية. وبالإضافة إلى الملامح العنصرية من الناحية الثقافية لهذه المقولة، فهى تعطى فكرة خاطئة عن نظام الحكم القيصرى الذى كان خلال الستين سنة الأخيرة من تاريخه نظامًا استبداديًا تقدميًا منفتحًا وأقل قسوة أو قمعًا للحرية الفردية مما تتسم به الغالبية العظمى من الدول الأعضاء حاليًا فى الأمم المتحدة، وكان يتطور فى سياق من النمو الاقتصادى غير العادى والإنجاز الثقافى الرائع. وكانت المأساة الروسية الحقيقية عكس تلك التى تنسبها وجهة النظر التقليدية والراضية، وهى أن التقاليد

المدنية التى كانت آخذة فى التفتح لنظام الحكم القيصرى أحالتها غارة الأيـديولوجيا الشمولية ذات الأصول الأوروبية الغربية فى عام ١٩١٧ إلـى همجيـة وقضـت عليها.

على مستوى أكثر عمومية، لابد من انتقاد هذا النوع من المناورة الوقائيـة داخل الماركسية على أساس بوپرى لما لها من أثر فى تحويل ما كان فـى يـدى ماركس كيانا حيا وقابلا للتصحيح من الفكر إلى حمل فكرى سـاكن intellectual deadweight من الدوجماتية المدعَّمة. وبذلك يكشف كل إسهام فى كتاب نورمـان فيشر Norman Fischer عن "الاستمرارية والتغير فى الماركسية"[١٥] Continuity and Change in Marxism (مع الاستثناء الجزئى لمقال ملغز وموحٍ بقلم كوستاس أكسيلوس Kostas Axelos) عن التخلى عن المضمون الإمبريقى لفكـر مـاركس لمصلحة إعادة تأكيد الميتافيزيقا الماهيوية الهيجلية. ويتضح تحول الماركسية هـذا من كيان من النظرية الاجتماعية الإمبريقية والتفسير التاريخى إلى نسق ميتافيزيقى منطوٍ على نفسه أكثر ما يكون الوضوح فى مدرسة فرانكفورت، ولكن رغم كـل الاحتجاجات فإنها تصف، بما يخالف ذلك، ما قام به ألتوسير Althusser من عملية إعادة بناء ديكارتية لفكر ماركس وكذلك التنويعـات الهايدجريـة علـى الأفكـار الماركسية والهيجلية الذى قام به ماركوزه Marcuse.

يقتضى منا الإنصاف القول بأن المفارقات العديدة التى ينطوى عليهـا هـذا التراجع إلى البحث الميتافيزيقى من نسق فكرى كان يبشر فى ذروته بنهاية الفلسفة لم تَخْفَ عن المفكرين الماركسيين كافة. والتوتر بين الاتجـاه الميتـافيزيقى فـى الماركسية الحديثة والميل المضاد للفلسفة فى فكر ماركس الناضج نفسه موجود فى داخل كتاب كالينيكو "الماركسية والفلسفة" Marxism and Philosophy وهو يشجع بحث سوزان إيستون Susan Easton عن نقاط التشابه والالتقاء فـى "الماركسـية الإنسانية والفلسـفة الاجتماعيـة الڤيتجنشـتاينية"[١٦] Humanist Marxism and Wittgensteinian Social Philosophy. ونجد أن مشروع إيستون المحيِّر لـربط شكل من أشكال الماركسية محوره النشاط البشرى وليس القانون التاريخى بالتصور

الفيتجنشتاينى للمعرفة كما هى مجسدة فى الممارسات الاجتماعية، لا يواجه أصعب مشكلاته فى الحقيقة السِيَرية biographical التـــى تقـــول إن آراء فيتجنشـــتاين السياسية كانت محافظة، وليست رجعية، ولم يكن يراها قط على أنها متعارضة مع وجهة نظره الفلسفية المتطورة. وأخطر مشكلة يواجهها هذا النـــوع مـــن التنظيـــر الماركسى هو ميله الذى لا يقاوَم بحال من الأحوال إلى الانـــزلاق إلـــى النزعـــة المحافظة المثالية بشأن العالَم الاجتماعى، من ذلك الصنف تحديـــدًا الـــذى أنكـــره ماركس فى هجومه على هيجل وعلى شترنر Stirner. ومن المؤكـــد أن الاتجـــاه الميتافيزيقى الإنسانى طريق مسدود، لأنه يبدأ بالتخلص من التعهدات الواقعية التى ظن ماركس نفسه بحق أنها الأكثر وضوحًا فى رؤيته الخاصة بالحياة الاجتماعية.

لقد أهمل الماركسيون الهيجليون، بتراجعهم من التنظيـــر الإمبريقـــى إلـــى الميتافيزيقا الماهيوية، مشروعًا من أكثر مشروعات ماركس طموحًا وهـــو وضـــع نظرية شاملة للأيديولوچيا. وتتضمن أية نظرية للأيديولوچيا، وخاصـــة إذا كانـــت نظرية ماركسية، تمييزًا بين المظهر الخارجى وبين الواقع فى المجتمع والذى غالبًا ما تكبله التأثيرات المثالية للماركسية الإنسانية. بل إن التخلى عن ادعاء الواقعيـــة العلمية فى فكر ماركس يشير إلى مسألة واضحة تتعلـــق بالطـــابع الأيـــديولوچى للماركسية الإنسانية نفسها. وهذه مسألة تسود مناقشات خـــورخى لـــورين Jorge Lorraine الملتوية وغير الحاســـمة فـــى كتـــاب "الماركســـية والأيـــديولوچيا"[١٧] Marxism and Ideology، ولكنها مطروحة بحسم فى العديد من النقـــاط الـــواردة فى كتاب چين كوهن Jean Cohen "الطبقة والمجتمع المدنى: حدود النظرية النقدية الماركســـية"[١٨] Class and Civil Society: The limits of Marxian critical theory. ويعد بحثها محاولة شديدة الاستنارة لتحليل حدود نظريـــة الطبقـــة عنـــد ماركس ويتعامل بجدية مع نقد الفكر الاشتراكى والماركسى باعتبار أنه هو نفســـه يحمل ذات الوظائف الملغزة والقمعية التى تقوم بها أية أيديولوچيا. وهى لا تدرس فقط فى هذا السياق نظرية كونراد وسيلينى Konrad and Szelenyi، التى تـــردد توقعات فوضوى القرن التاسع عشر البولنـــدى فاتســـلاس ماكايســـكى Waclas

Machajski عند تصويره الماركسية فى الكتلة السوفييتية على أنها أداة لشكل جديد للهيمنة، بل تدرس كذلك المنظِّرين الغربيين للطبقة الجديدة مثل إرفنج كريستول Irving Kristol وألفين جولدنر Alvin Gouldner.

لا يخلو موقف كوهن من التحليل الطبقى لمجتمعات الكتلة الشرقية عند سيلينى من الغموض، على الرغم من أنه التحليل الأكثر فائدة حيث يقدم فيه سيلينى نفسه ضمن إسهامه فى كتاب م. بوراوى M. Burawoy وثيدا سكوكبول Theda Skocpol "بحوث ماركسية"[١٩] Marxist Inquiries. وهى تعترف بالحقيقة المتضمنة فى مزاعم سيلينى وكونراد فيما يتعلق بوجود طبقة اجتماعية استغلالية نشأت داخل الأنظمة الشيوعية من خلال سيطرتها على التعليم والقدرة على الوصول إلى المعلومات، ولكنها تمضى إلى انتقاد منهجهما لما فيه من عيوب لتبنيهما إستراتيجية تحليلية تنطوى على قيود هى نفسها قيود نظرية الطبقة عند ماركس. ويبدو لى أن الوضع المعاكس هو الصحيح؛ إذ لا يمكن الحديث عن نظرية لطبقة جديدة تسيطر على التعليم والقدرة على الوصول إلى المعلومات على أساس ماركسى، ولكنها تمضى إلى انتقاد منهجهما بنظرية الطبقة الماركسية. ويعد كون الطبقة الجديدة طبقة غير ماركسية فى حد ذاته انتقادًا لنظرية سيلينى وكونراد فيما يتعلق برؤيتهما نفسيهما على أنهما مكملان للنظرية الاجتماعية الماركسية فحسب، وليس باعتبارهما متخليين عنها كلما راغت أشكال الظلم والاستغلال من قبضتيهما.

وتكمن أهمية نظرية الطبقة الجديدة من حيث صلتها بموضوعنا فى أنها تشجعنا على النظر إلى الوظيفة الأيديولوجية للفكر الاجتماعى نفسه؛ إذ تصلح هذه الأداة نفسها والتى كانت وراء تحليلات ماركس لعلماء الاقتصاد الكلاسيكيين بدراسة نسق الأفكار الماركسى وغيره من أنساق الأفكار الاشتراكية باعتبارها وسائل لحماية مصالح جماعات اجتماعية بعينها وتعزيزها. وعلى أية حال فإن ما يهم نظرية الأيديولوجيا ليس تحديد المسافة بين الواقع والمظهر الخارجى فى المجتمع فحسب، بل كذلك بيان أن هذه المسافة فعالة فى تمكين مصلحة اجتماعية ما من التغلب على مصلحة أخرى. وخلاصة القول هى أن الأيديولوجيا تيسِّر

الهيمنة والاستغلال باعتبارهما علاقتين اجتماعيتين متطورتين. ويشجع الفكر الاشتراكى، ليس فى تجلياته داخل الكتلة السوفييتية فحسب وإنما فى المجتمعات الغربية كذلك، على التحليل الأيديولوچى باعتباره أداة فى الصراع الاجتماعى بين الجماعات المتنافسة على الوصول إلى سلطة الدولة، وبالتالى إلى الموارد التى تسيطر عليها الدولة الحديثة تدخلية النزعة. وبينما تُعد نظرية الوظائف الأيديولوجية للنسق الاشتراكى بالكثير فى إلقاء الضوء على أزمة إضفاء الشرعية المزمنة الخاصة بالأنظمة الشيوعية والصراعات التى فى مجتمعاتنا، يبدو أن المشروع الخاص بالتطوير الكامل لهذه النظرية لا يلقى الحماس الكامل حتى من جانب المفكرين النقديين المستقلين ممن فى قامة چين كوهن.

إن الافتراض الذى لا يعززه سند أو حجة بأن الأهداف الاشتراكية ليست بحاجة إلى إزالة الغموض الأيديولوچى، حتى وإن كانت الأنظمة الحاكمة الاشتراكية تقوم بذلك فى بعض الأحيان، ملمح بارز من ملامح بحث بارى سمارت Barry Smart البارع للعلاقات بين فكر فوكو Foucault والماركسية،[٢٠] والتقدمية المتأصلة فى الأشكال المثالية الاشتراكية باعتبارها افتراضًا للتحليل، حيث يحول دون النقد الأساسى، وكذلك فى كتاب چورچ ج. برنكيرت George G. Brenkert "أخلاق الحرية عند ماركس"[٢١] Marx's Ethics of Freedom. ويبدو أن موقف النقد الراديكالى لا ينسحب على الحكمة التقليدية الاشتراكية للطبقة الأكاديمية الغربية بقدر ما يهم هؤلاء الكُتّاب.

قد تعود الماركسية من جديد باعتبارها برنامج بحث تقدمى فى النظرية الاجتماعية رغم العديد من الظروف المرهِقة بعض الشيء. لكن أية ماركسية جديدة جديرة بالاهتمام النقدى الجاد سوف تواجه الفرضية النمساوية القائلة بأن السوق والبُنى الموجَّهة بيروقراطيًا تشكلان معًا الوسائل الوحيدة المتاحة لتخصيص الموارد فى المجتمعات الصناعية المعقدة، وأن لدى الاقتصادات الموجهة ميل طبيعى، يتعذر تجنبه، نحو تبديد الموارد وسوء الاستثمار. ولابد من دراسة احتمال ألا تكون الفوضى الاقتصادية والقمع السياسى، اللذان تتميز بهما الاقتصادات

الموجَّهة الاشتراكية كافة مجرد انحرافات وإنما نتائج لا يمكن فصلها من الناحية البنيوية عن تلك الاقتصادات. ولابد قبل كل شيء من مواجهة الاحتمال المكبوت بأن الجولاج(*) يمثل مرحلة لا سبيل إلى تجنبها فى البناء الاشتراكى وليس حدثًا طارئًا فى التجربة السوفييتية (أو الصينية). ولمواجهة هذه المسائل الصعبة، لا بد لأية ماركسية جديدة أن تطالب بمنهج فكرى أكثر نقاءً وأكثر نقدًا للذات من كل ما سبق من أنواع الماركسية التى طبقت حتى الآن. وسوف يكون عليها الاشتراك مباشرة مع النظرية الأخلاقية الخاصة بالعدل والاستغلال والتخلى عن الادعاء المهجور بأنه يمكنها استخدام منطق جدلى خاص للالتفاف حول المتناقضات الكامنة داخل نظرياتها. والشغل الشاغل لهذه الماركسية الجديدة - لربط نظرية الاستغلال المعيارية بتحليل الطبقة الإمبريقى - هو فى الواقع موضوع مدرسة جديدة قوية للماركسية التحليلية تقودها شخصيات مثل ج. أ. كوهن، وجون إلستر Jon Elster وجون رومر John Roemer، الذين لابد من ربط مستقبل الماركسية، إن كان لها مستقبل، من الآن فصاعدًا بأعمالهم.

من الصعب تخيل أن نسخة النظرية الماركسية التى تبدو وكأنها من وضع هؤلاء المفكرين سوف تحقق ما هو أكثر من توليد بضع حِكَم يجرى استيعابها بسرعة داخل العلوم الاجتماعية القياسية. وما إن يتخلى الفكر الماركسى عن ادعاء الحكمة خفية الدلالة والمنهج مطلق النفوذ حتى يواجه نفس المشاكل العسيرة فى نظرية العدل وفى فلسفة العلوم الاجتماعية التى أفسدت الفكر غير الماركسى، ولا يكون لديه الكثير مما يخصه كى يقدمه. وعلى أية حال فإن جاذبية الماركسية للأنتلجنسيا الغربية لا تعود إلى كونها النسق النظرى الأفضل تحليليًا فى العلوم الاجتماعية، وإنما إلى جاذبية ما تنطوى عليه من تبرير تاريخى للعدالة الإلهية التى تتحقق فيها الآمال اليهودية المسيحية دون الحاجة إلى الالتزام الترانسندنتالى الذى

(*) الجولاج Gulag هو نظام المعسكرات السجون داخل الاتحاد السوفييتى السابق المستخدمة للسجناء السياسيين. وقد لقى الملايين من هؤلاء السجناء حتفهم فى عهد ستالين بسبب الجوع وسوء المعاملة. وكلمة "جولاج" عبارة عن الحروف الأولى من الاسم الروسى "الإدارة الرئيسية لمعسكرات العمل الإصلاحى". (المترجم)

لا يمكن للعقل إقراره. وفى المجتمعات الشيوعية حيث جرى تأسيس الماركسية باعتبارها الأيديولوچيا الرسمية، لم تكن عناصرها التى تخلق الأساطير بارزة بروزًا كبيرًا. ورغم الأدوات التى صنعت فى النهاية عبادة لينين، فقد عملت الأيديولوچيا الماركسية هناك بطريقة هوبزية، باعتبارها أداةً للنظام السياسى، ولم يكن لها أى دور فى الحياة الروحية. ومع ذلك فقد أضاف عجز الماركسية الشيوعية عن العمل بصفتها رؤية شاملة للعالم انعطافًا جديدًا إلى تاريخ تفنيدها العملى للذات، كما يحدث حين ينتحل مغول البوريات(*) السوڤييت الأسطورة الرسمية لأعضاء كوميونة باريس ويصلون على أرواحهم التى جاءت لتستريح فى موطن مواضع عبادتهم التقليدية تحت بحيرة بيكال(**). إلا أنه من غير المحتمل تجنب مفارقة محو الذات الخاصة بالماركسية فى الاتحاد السوڤييتى بالكامل فى ثقافات الغرب الفكرية الليبرالية، حتى وإن لم تتخذ الشكل الجميل الخاص بالتحول الشامانى للديانة الماركسية. وسوف تزدهر الماركسية التحليلية الغربية وتتسع بقدر امتلاكها لتلك العناصر الأسطورية فى فكر ماركس التى تلتزم بالتخلص منها.

فى الوقت نفسه سوف يكون فى القضاء على المحتوى الأسطورى للماركسية حرمان لها من قوتها المميزة وتسريع لاستردادها عافيتها بواسطة العلوم الاجتماعية البرجوازية. والمأزق الأخير للماركسية الغربية هو أنه ما لم تكبت فى اهتماماتها الخاصة بالنقد والمعرفة الموضوعية ذلك الدافع الأسطورى الذى يفسر جاذبيتها على امتداد القرن المنصرم، فسيمكنها فقط أن تقدم لبقيتنا منظر العبادة الخفية المفهومة بشق الأنفس التى يمضى أتباعها وقتهم فى قطف الثمار باحترام بين أنقاض المذبح المحطم.

ديسمبر ١٩٨٣

(*) أكبر أقلية عرقية فى سيبيريا (٣٥٠ ألف نسمة) وتتركز فى موطنها فى جمهورية البوريات. والبوريات من أصول مغولية ويشتركون فى كثير من العادات مع أبناء عمومتهم المغول ومنها الترحال أثناء الرعى واتخاذ الخيام الكبيرة (يورت) مساكن لهم. وهم يعيشون حاليًا فى عاصمة الجمهورية أولان أوده، وإن كان كثيرون منهم يعيشون بالطرق التقليدية فى الريف. (المترجم)

(**) تقع فى جنوب شرق سيبيريا وهى أكبر بحيرة مياه عذبة فى أوراسيا وأعمق بحيرة فى العالم (حوالى ١٧٤٢ مترًا).(المترجم)

ضلال الجلاسنوست

هناك اتجاهان تاريخيان عالميان يتقاربان في الوقت الراهن في وسط أوروبا، وهما الانهيار السريع الذي لا سبيل إلى وقفه للتسويات الكونية التي تمت بعد الحرب العالمية الثانية والتحلل المستمر الذي يحدث للاشتراكية على النمط السوفييتي، وإن كان محليًا وجزئيًا ويمكن نقضه. ولم تكن السياسة الغربية أو الرأي الغربي مستعدًا لمثل هذه التطورات الاستعداد الكافي. وتقوض مكاشفات الجلاسنوست glasnost يقين أجيال ممن شكلوا الرأي في الغرب. ففي الاتحاد السوفييتي، وفي بولندا، والآن في المجر ودول البلطيق، كشفت المصادر الرسمية عن مشهد الكارثة الاقتصادية، والدمار البيئي، والمشاكل الاجتماعية البشعة، والاغتراب الشعبي الذي لا حدود له، وهي جميعها ظواهر مألوفة لمن عاشوا في يوم من الأيام داخل أوروبا الشرقية، غير أن العقل الغربي كان قد تغافل عنها حتى ذلك الوقت، حيث كانت تحجبها صور النظام الاشتراكي الجديد. والنتيجة التي لا مفر منها لمثل هذه الانكشافات هو ثبوت أن تكهنات الباحثين والصحفيين الغربيين، الذين رأوا في دول أوروبا الشرقية أنظمة تقدمية عاكفة على إنجاز مهمة التخطيط الاقتصادي والاجتماعي البنّاء، مجرد هراء لا يُعَوّل عليه أكثر من الحكايات شديدة المبالغة التي يرويها اللاجئون الفارون من تلك البلاد والذين يشعرون بالمرارة، بل ويفوقها في البعد عن الحقيقة والواقع (كما قال ڤلاديمير بوكوڤسكي Vladimir Bukovsky عن علم السوفييتيات الغربي). كما يلاحظ أن الحكمة الغربية التقليدية لم تتأثر أو تهتز بوضوح من جراء الأخبار المحزنة التي تُبث يوميًا في الوقت الراهن. ولكن بدلاً من ذلك، وكما هو متوقع تمامًا، فإن الأزمة العميقة التي يشهد عليها الجلاسنوست وحركات الإصلاح يفسرها الرأي الغربي المحافظ على أنها دليل آخر على قابلية المؤسسات سوفييتية الطابع للإصلاح، وليس شاهدًا على

إفلاسها. وداخل الاتحاد السوفييتى نفسه، ربما تكون الجلاسنوست قد أفادت فى الكشف عن مشاكل اقتصادية عسيرة وربما غير قابلة للحل. لكن هذا لم يمنع المراقبين الغربيين من إدراك وجود مؤشرات عملية على إعادة هيكلة واسعة النطاق. والبريسترويكا فى زماننا، مثلها مثل الاشتراكية، هى كما تبدو فى عين من يراها.

يطرح انهيار تسويات ما بعد الحرب العالمية الثانية ألغازًا مشابهة أمام الرأى الغربى. ففيما يشبه إعادة التسييب السياسى للجغرافية، أسفر تقسيم أوروبا فى يالتا إلى فقدان الإحساس بحدود أوروبا التاريخية؛ فعلى الخريطة، تقع براغ إلى الغرب من فيينا، وهى من الناحية الثقافية والتاريخية فى قلب أوروبا، ولكن تشيكوسلوفاكيا لم يكن لها ذلك الحظ الطيب الذى نالته النمسا بكونها محايدة، ولذلك فهى الآن جزء من أوروبا الشرقية، أى أنها ليست جزءًا من أوروبا بحال من الأحوال. وفيما يتعلق بالرأى الغربى، فقد اختفت أوروبا الوسطى فى أعماق مخزن الذاكرة الأورويلية(*) Orwellian فى يالتا، بل إنها لم تعد تعبيرًا جغرافيًا. وقد نلتمس العذر لمن يعيشون فى بلاد أوروبا الوسطى المنسية إن هم وجدوا الوضع الراهن أقل ملاءمة بالمرة. وعلى أى حال، فهو لم يعد يعبر عن الحالة الراهنة فى الوقت الحالى. وقد سعت السياسة السوفييتية بمهارة وجرأة غير عاديتين إلى العودة إلى الذاكرة المكبوتة الخاصة بالميراث الثقافى المشترك بين شعوب أوروبا الوسطى. وقد فعلت ذلك أول ما فعلت فى ألمانيا الغربية التى هى العامل الحاسم الذى يقوم عليه مستقبل أوروبا الوسطى، وأماكن أخرى كثيرة. ومهما كانت النتيجة المباشرة للمفاوضات الحالية، فمن المأمون تأكيد أنه لا يمكن استدامة تقسيم ألمانيا بشكلها الحالى أو علاقة ألمانيا الراهنة بحلف الناتو لأجل طويل؛ فوضع ألمانيا الغربية السياسى والعسكرى كما هو عليه يتجاهل واقع التاريخ ومطامح ألمانيا المشروعة فى التوحد من جديد، ويبدو أن الضغوط من أجل تسوية منفصلة بين ألمانيا الغربية

(*) نسبة إلى چورج أورِيل George Orwell وخاصة روايته الساخرة "١٩٨٤" التى تصور [illegible] الشمولية المستقبلية. (المترجم)

والاتحاد السوفييتى قد لا يكون هناك سبيل إلى مقاومتهـا. ومثـل هـذا التفـاهم السوفييتى الألمانى لن يكون بلا سوابق. وربما لا يكون أمرًا خياليًا محضًا أن نرى فى التقارب المتسارع فى الوقت الراهن إعادة إنتاج لمعاهـدة رابالـو(*) Rapallo التى قدمت ألمانيا بموجبها مساعدات لتدريب الجيش الأحمـر وتسـليحه، وكانـت فاتحة برنامج كبير للمساعدات الاقتصادية الألمانية للاقتصاد السـوفييتى الخـرب. ولم يكن التاريخ رحيمًا بذلك الفهم الخاص، ولكن كل شيء يشير إلى أن التحـرك إلى فصل ألمانيا الغربية عن حلفائها فى الناتو لا يمكن وقفه فى الوقت الراهن.

ما زال شكل أية تسوية جديدة للمسألة الألمانية غامضا كل الغموض. ومـع ذلك فمن المشروع أن نتساءل عما يمكن أن تنذر به تسوية كهـذه بالنسـبة لـدول أوروبا الوسطى. هنا يصبح تباين الظروف السائدة فى الدول المختلفة أمـرًا بـالغ الأهمية. ففى بولندا تخلى النظام الحاكم عن المحاولة غير المجدية للحفـاظ علـى دولة النظرة الكلية weltanschauung state الشيوعية ليصبح بـذلك أول نمـوذج حقيقى لما بعد الشمولية، وهو يشرع حاليًا فى تجربة للديمقراطية الموجهة. والواقع أن التطورات التى حدثت فى بولندا جاءت استجابة فى المقام الأول للأزمة داخـل المجتمع البولندى نفسه، والتى فجرها الانهيار الاقتصـادى والمقاومـة المنظمـة لجماعة "التضامن" Solidarity ويسَّرتها بُنى السلطة البديلة القائمة فـى الكنيسـة الكاثوليكية. وفى المجر اتخذت حركة الإصلاح سبيلاً مختلفًا، رغم أنهـا جـاءت كذلك استجابة للكارثة الاقتصادية، حيث بدأت من داخل الحزب الذى كان هو نفسه يستجيب بلا شك لقوى خارجية. وبينما حققت مؤسسات المجتمع المدنى فى بولنـدا قدرًا من الاستقلال بنجاحها فى إثبات وجودها فى مواجهة البيروقراطية الشمولية، فإن المجتمع المدنى فى المجر نشأ فى أعقـاب مشـروع للإصـلاح الاقتصـادى والسياسى بدأ من أعلى. وفوق ذلك تختلف البيئتان الجيوبوليتيكيتـان فـى البلـدين اختلافًا جليًا، حيث الحياد على النمط النمساوى وعضـوية الجماعـة الاقتصـادية

(*) المعاهد التى وقعت عليها إيطاليا ويوغوسلافيا فى نوفمبر من عام ١٩٢٠ فى منتجع رابالو الواقع فـى الشمال الغربى من إيطاليا وأعلنت فيه فيومى Fiume (التى تسـمى حاليـا ريكـا Rijeka) مدينـة مستقلة. (المترجم)

الأوروبية EEC هما النتيجة المتصوَّرة للمجر ولكنها غير واردة بالنسبة لبولندا، التي يظل تبني النمط الفنلندي في الحياد Finlandization هو أقصى ما تطمح إليه بشكل معقول.

لا ينبغي أن تقودنا هذه الاختلافات بين بلدين هما الآن على شفا الإصلاح في أوروبا الوسطى إلى التغاضي عن الملامح الأكثر أهمية التي يشتركان فيها. فكلاهما ينوء بعبء الديون الخارجية الضخمة التي لا يمكن ردها في كل الاحتمالات وتلقي بظلالها على عملية الإصلاح المتعثرة وغير الثابتة في اقتصاديهما. ويبذل الحزبان الشيوعيان الحاكمان في البلدين جهودًا منظمة لاحتواء وتحييد حركات المعارضة التي تتسم في كل من الحالتين بالانقسام العميق والتشظي الشديد. وفي كل بلد طبقة مثقفين قوية وموهوبة لديها أصلها المميز من منظري الحرية ونشطاء المجتمع المدني، من أمثال استفان سيكيني Istvan Szechenyi ويوسف اتفوش Jozsef Eötvös في المجر، بينما عبَّرت مجلة Res Publica عن تنوع المفكرين المحافظين والليبراليين، البولنديين والأجانب، المعاصرين والقدامى. والأمر الأكثر جوهرية هو أن البلدين يشتركان فيما يميزهما عن جيرانهما الأوروبيين الشرقيين، حيث لا تزال الشمولية الشاحبة هي التي تحكم؛ وأعني بذلك مشروع الإصلاح الذي يهدد باستمرار بالتحول إلى ثورة، بموجب الواقع القاسي الخاص بالإفلاس الاقتصادي والاغتراب الشعبي. وهذه هي الحقيقة التي تخفيها شعارات من قبيل اشتراكية السوق؛ فهو توازن غير مستقر بطبعه يمكن فقط أن يتحول إلى اتجاه متفجر سياسيًا لاستعادة المؤسسات رأسمالية السوق الأساسية، أو العودة إلى آلة الاقتصاد الموجه القمعية.

لقد جرى بحث غوامض ومفارقات الحركات الإصلاحية في الاتحاد السوفييتي وأجزاء من أوروبا الشرقية بحثًا جيدًا في كتاب جيفري ك. جولدفارب Jeffrey C. Goldfarb الذي ظهر في وقته ويتسم بعمق التفكير "ما وراء الجلاسنوست: العقل ما بعد الشمولي"[1] Beyond Glasnost: The post-totalitarian mind. وعند مناقشة شخصيات مختلفة مثل هافل havel وكونديرا

Kundera وبارانتساك Baranczak وميتشـــنك Michnik وهاراســـتى Haraszti وكونراد، يجد جولدفارب عندهم جميعًا تجليات ثقافة ما بعد الشمولية التى يزعم أن إستراتيجية الجلاسنوست كانت هى منافستها ومسخها وإخصــائها. وهـــى تســـعى لتحقيق هذا الهدف من خلال اختراع لغة غامضة أخرى يجرى بها تشويه وإفســـاد الحقائق التى ينطق بها كثير من المفكرين والمتحدثين باسم حركــات المعارضـــة. ويحتوى تحليل جولدفارب على عناصر إشكالية وموضع شك؛ فمن ناحية، نجد أن واقع الثقافة ما بعد الشمولية موجود بشكل واضح فى بولندا فحسب. وهـــو غيـــر موجود فى تشيكوسلوفاكيا (حيث لم يختفِ العقل ما قبل الشمولى قــط، بــل كـــان مكبوتًا فحسب) أما بالنسبة للمجر، حيث ذكرى ثقافة الخوف ما تزال قريبـــة عهـــد وحية، فإنه من السابق لأوانه إصدار حكم ما. والأمر المهم والعميـــق فـــى كتـــاب جولدفارب هو تصويره دول أوروبا الشرقية والوسطى على أنها واقعة فى أزمـــة تؤكد فيها مؤسسات المجتمع المدنى باستمرار نفسها، بأشكال مختلفـــة وبـــدرجات متفاوتة، فى مواجهة الإدارة الشمولية. ويمثل هذا التحليل تقدمًا مهمًـــا فـــى الفهـــم الغربى التقليدى لحركات الإصلاح باعتبارها تعبيرًا عن النقد الذاتى مـــن جانـــب طغاة الكتلة السوفييتية المستنيرين.

الحركتان اللتان أعادتا أوروبا الوسطى إلى أجندة التاريخ - وهمـــا تحلـــل تسويات ما بعد الحرب العالمية الثانية وتفكيك الشيوعية على الـــنمط الســـوفييتى - بينهما صلات فى كل نقطة؛ فقد كان الظلم التاريخى الذى أبَّده الحلفـــاء فـــى يالتـــا ظرفًا ضروريًا لفرض الستالينية على أوروبا الشرقية، تمامًا مثلما أطلـــق التـــدخل السابق، خدمةً لأفكار تقرير المصير الويلسونية(*) والديمقراطية الكونية، رصاصـــة الرحمة على إمبراطورية هابسبورج. ومن الصعب، فى ظل التراكمـــات الناجمـــة عن حربين أهليتين أوروبيتين، تصور وجود إطـــار مؤسســـى يمكـــن أن تصـــبح أوروبا الوسطى داخله كيانًا سياسيًا من جديد. فقد باتت إمبراطوريـــة هابســـبورج حلمًا من أحلام الحنين إلى الماضى، وتحيط تساؤلات كثيرة بصورة ألمانيا الموحدة

(*) نسبة إلى الرئيس الأمريكى الثامن والعشرون وودرو ويلسون (١٩١٨-١٩٢١). (المترجم)

المحايدة: ماذا ستكون حدودها؟ وما هى علاقاتها ببولندا وتشيكوسلوفاكيا؟ أما الجانب الأكثر ظلامًا بالنسبة لتسويات ما بعد الحرب العالمية الثانية فيتعلق بصورة معظم دول أوروبا الشرقية التى لا تزال فى قبضة الستالينية الجديدة الرجعية، ووجود أزمة دائمة لإضفاء الشرعية فى المجر وبولندا، والميل نحو مكافأة ألمانيا الغربية بحلها من التزاماتها تجاه حلف الناتو كى ترث الصناعات الصدئة وأصحاب المعاشات المُعْوَزين فى جمهورية ألمانيا الديمقراطية. حينئذ ستواجه الكتلة السوفييتية فترة غير محددة من الانهيار، حيث أعاقت حركات الإصلاح فيها نوبات من القمع والانهيار الاقتصادى حالت دونه الحقن المتكررة من القروض والتكنولوچيا الغربية.

يبدو أن سيناريو على هذا المنوال - تلقى فيه القوى الغربية بثقلها وراء المشروع الشمولى الجديد للبريسترويكا ويجرى التخلى عن موقف الانفتاح فى الاتحاد السوفييتى - هو السيناريو الأرجح، حيث تترنح اقتصادات الكتلة السوفييتية فى هوة سحيقة ويُحتمل خروج الحركات القومية عن السيطرة. وفى هذا السيناريو، الذى يعيد فيه الغرب تمويل الكتلة السوفييتية بلا ضمانات من الإصلاح الاقتصادى الحقيقى فى اتجاه اقتصاد السوق الكامل، سوف تثبت أن صورة إعادة ميلاد أوروبا الوسطى ليست سوى سراب مغرٍ، وأن ما بعد الشمولية (ما عدا بولندا والمجر) هو مجرد شبح سريع الزوال. وحينئذ ستكون إمكانية وجود مجتمع مدنى حقيقى، يخرج من رحم الأزمة العميقة التى تعيشها الأنظمة الحاكمة الشيوعية لفترة قصيرة، قد تلاشت. وسوف يحدث هذا، إلى حد ما، بسبب المشاكل العسيرة المحلية التى تعانى منها اقتصادات أوروبا الشرقية التى لا يمكنها الانتقال إلى مؤسسات السوق دون فرض تكاليف باهظة على شعوبها، قد تؤدى فى النهاية إلى دمار مؤسسات الديمقراطية الموجهة الهشة. وحتى فى الديمقراطيات الغربية التى تأسست منذ زمن بعيد، كما فى نيوزيلندا والولايات المتحدة، قوضت الضغوط الديمقراطية مشروع تقييد الحكومة وإحياء مؤسسات السوق نفسه. (فى المملكة المتحدة، من المحتمل أن تكون النتيجة النهائية للتاتشرية Thatcherism غير

مختلفة عن ذلك.) فكيف نتوقع أن يوافق عمال أوروبا الشرقية الذين عانوا طويلاً، وحُكم عليهم بأن يعيشوا أربعين سنة من الفقر نتيجة للاقتصاد الموجَّه الاشتراكى، على أن يعيشوا عقودًا من التقشف كشرط لتفكيكه؟ وهل من المعقول توقع تضامن العمال والفلاحين كى ينجوا من صراعات المصالح التى سوف تنشب فيما بينهم مع تبنى اقتصاد السوق؟

حين تواجه السياسة والرأى الغربيان هذه المعضلات فالأرجح أن يردا على ذلك ليس بمشاركة بناءة، وإنما بخليط مميز من المكيافيلية غير المناسبة والسذاجة البريئة، وحينئذ تختار الاستقرار المضلِّل للبريسترويكا بدون الجلاسنوست، أى، بعبارة أخرى، إعادة البناء الاقتصادى بالوسائل الاستبدادية. وهم إن فعلوا ذلك فسوف تخيب آمالهم. فهناك درس مستفاد من الصين وهو أن إعادة البناء الاقتصادى ينهار حين لا يصاحبه التزام بالمحاسبة السياسية وحكم القانون، ويصبح اللجوء إلى القمع احتمالاً دائمًا. وعلى أية حال فإنه من الواضح جدًا، فيما يخص بولندا ودول البلطيق، أن عودة القمع احتمال واقعى وارد. وحتى فى حال نقض التحرك الحالى نحو المجتمع المدنى، فلن يستهل ذلك (كما لا يزال كثيرون فى الغرب يأملون) فترة من الاستقرار فى أوروبا الوسطى، بل سيمنع حدوث التغيير إلى أن تقع أزمة أشد سوءًا لا يمكن منعها. والواقع أن الوضع فى أوروبا الشرقية ليس وضعًا يمكن فيه إحداث الإصلاح المنظم، بل هو أقرب إلى الوضع الثورى؛ ولكن هذه حقيقة تتعدى حدود الجلاسنوست الغربية.

يوليو ١٩٨٩

الفصل التاسع

الرواية الأكاديمية للماركسية

ربما كان ادعاء إمكانية إلقاء الضوء على التاريخ الحقيقى للقرن العشـــرين من خلال التاريخ الفكرى للماركسية ادعاءً لا يقول به أحد فى الوقت الــراهن إلا فى الولايات المتحدة. أما من منظور معظم الأوروبيين، بمن فيهم الأغلبية الساحقة من هؤلاء الذين يعيشون فى الكتلة السوفييتية وافتراضيًا كل من كانوا فى يوم مـــن الأيام ماركسيين، فسوف يبدو هذا الادعاء، فى أحسن الأحوال، شــديد الســخرية، وفى أسوئها، قطعة من العبث الأكاديمي؛ ذلك أن الفكر الماركسى لم يتنبأ فـــى أى من أشكاله بالتطورات الأكثر حسمًا التى حدثت فى أوروبا وغيرها فى قرننا هــذا (بل إنه لم يبدأ حتى فى تفسيرها). لقد أصابته صدمة الحرب العالمية الأولى، التى عبَّرت فيها الطبقات البروليتارية الأوروبية عن ولائها القــومى ولــيس الطبقـــى، بالشلل. وقد استعاد عافيته لعقد واحد فحسب بالرجوع إلى الخيال الألفـــى الســعيد بشأن المجتمع الجديد (ويجب ألا ننسى البشرية الجديدة) المفترض أنه كـــان تحــت الإنشاء فى روسيا فى أعقاب الثورة البلشفية. كما أن الدروس الخاصـــة بشـــيوعية الحرب، والتى جرت خلالها محاولة منظمة لخلق اقتصاد لا يقــوم علـــى قـــوانين السوق وراح ضحيتها أرواح تساوى فى عددها ضـــحايا التجربـــة اللاحقـــة فـــى الزراعة الاشتراكية التى أدارها ستالين، ربما تكــون قــد ضـــاعت علـــى أيـــدى المنظِّرين الماركسيين للاشتراكية الثورية، هذا بافتراض أنهم كلفوا أنفســـهم عنـــاء بحث تلك الأحداث. فالواقع أن الفكر الماركسى فيما بين الحــربين كـــان يتـــأرجح ملتبسًا بين النزعة السوفييتية التى يُعْوِزها الذكاء والـــولاء الخـــادع للـــذات تجـــاه الثوريين غير المعرَّضين لشبهة التعاون مع العدو فى ظل الإرهاب الستالينى، كما هو الحال بالنسبة لروزا لوكسمبورج Rosa Luxembourg ، الرومانسية عديمـــة الجدوى، وتروتسكى Trotsky ، الانتهازى التافه عــديم الرحمـــة. وكـــان الفكـــر

الماركسى غير مستعد بالمرة لتلك الكوارث المتعاقبة الخاصة بتدمير الديمقراطية الاجتماعية فى أوروبا، والمعاهدة النازية السوفييتية، والهولوكوست. وبالمثل فقد جرى التكتم على دور العمل الاستعبادى فى الجولاج إبان فترة التحول الصناعى السريع فى ظل الخطط الخمسية فى الاتحاد السوفييتى على مدى جيل أو أكثر من الماركسية الغربية التى وجد مفسروها فى اضطرابات الثورة الثقافية فى الصين (والتى ربما راح ضحيتها أرواح يزيد عددها على عدد ضحايا الإرهاب الستالينى، وشملت الإبادة الجماعية الثقافية فى التبت) عزاءً بديلاً لطاقاتهم المعارضة.

لقد تلقت الماركسية فى أوروبا الغربية رصاصة الرحمة من التطورات التى حدثت خلال الجيل السابق وشملت قمع الثورة الشعبية فى المجر، والإصلاح من أعلى الذى أُجهض فى تشيكوسلوفاكيا، ومحاولة تدمير مؤسسات الطبقة العاملة البولندية المستقلة أثناء مشروعها لتأكيد المجتمع المدنى (بما فى ذلك الكنيسة الكاثوليكية الرومانية) فى مواجهة البيروقراطية الشمولية وذلك عن طريق دكتاتورية عسكرية على نمط بينوشيه Pinochet، وأخيرًا وليس بآخر إستراتيجية تفكيك مؤسسات التخطيط الاقتصادى المركزى ومشاركة التمويلات الغربية فى مشروع للتنمية الاقتصادية الرأسمالية التى يجرى تنفيذها الآن بدرجات متفاوتة من الثبات فى الكتلة السوفييتية والصين الشعبية. ولم تتنبأ الماركسية الغربية، التى فضلت تكريس انتباهها لمسألة لماذا لم تقع بعد ثورة اشتراكية فى أى مجتمع رأسمالى، بأى من هذه التطورات التاريخية العالمية، كما أنها لم تستوعب أيًا منها نظريًا.

كما هو الحال بالنسبة لفكر ماركس نفسه، يجد الافتراض القائل بإمكانية استخدام التاريخ الفكرى للماركسية لإلقاء الضوء على أزمات عصرنا استجابة ضعيفة فى أوروبا المعاصرة. فهو يقابَل فى باريس بلا مبالاة ضجرة، وسوف يقابلونه فى وارسو ولينيجراد بالشك والازدراء التام. وسوف يحظى بالاهتمام الفكرى فقط بشرط أن يركز على العلاقة الطارئة بين النظرية الماركسية والكوارث التى شوهت المجتمعات التى كانت الهيمنة السياسية فيها للماركسية،

وهو موضوع مر عليه مارتن چاى Martin Jay فى الواقع دون أن يقول شيئًا. فكيف إذن يحاول چاى تبرير برنامج البحث الذى عرضه فى كتاب "أهى اشتراكية نهاية القرن؟"[1] Fin-de-siécle Socialism? فهو يقول لنا إنه قد يكون "من المفيد دراسة التشابهات التى بين أواخر القرن التاسع عشر وتلك السنوات الأخيرة من قرننا هذا." وهو يؤكد أننا "إن فعلنا ذلك قد نجد بعض المقترحات الخاصة بالاشتراكية التى يحتمل أن تظهر فى القرن الحادى والعشرين". إن تصريحه هذا لافت للنظر، حيث أن القول بأن المستقبل القريب سيكون بمثابة مستقبل للاشتراكية، فى أى من أشكالها الراديكالية، قد لا يبعث على الضحك إلا فى مجتمع (مثل الولايات المتحدة وليس مثل معظم أوروبا) يفتقر إلى أية تجربة تاريخية للاشتراكية الثورية.

وهناك سبب أعمق لتعارض مشروع چاى. ففى الغالب الأعم، كان لدى المفكرين الراديكاليين الأمريكيين فى العقود الأخيرة، ونتيجة لعدم وجود تنظير لتاريخهم، تقاليد ومؤسسات تحاكى الأساليب الفكرية فى أوروبا. وعمومًا، فقد قدمت الحياة الفكرية الأمريكية فى هذا القرن أدلة على قدر هائل من الحيوية والأصالة، حيث وضع المفكرون بذرة البراجماتية الخاصة بمفكرين من قبيل ك.س. بيرس ووليام چيمس، والفلسفة الأمريكية فى سبيلها إلى السيادة فى جزء كبير من بقية العالم. كما أنتج الفكر الأمريكى تأملات عميقة فى التجربة السياسية الأمريكية فى أعمال مفكرين مثل چون رولز، الذى تجسد نظريته الخاصة بالعدالة الليبرالية خلاصة لا يفوقها شيء سوى النزعة الدستورية الأمريكية، والمؤرخ الاشتراكى يوچين چينوڤيز Eugene Genovese ، الذى صور كتابه عن جنوب ما قبل الحرب بدقة بنية وديناميكية الاقتصاد والثقافة المضادين للرأسمالية فى علاقاتهما بحضارة الشمال التجارية.

على النقيض من ذلك، كانت طبقة المثقفين الراديكاليين مشغولة على امتداد العقود الماضية فى العادة بالأمور العابرة الخاصة بسوق الثقافة الأوروبية التى تمتعت أبشع تجلياتها فى الدوائر الأكاديمية الأمريكية بنوع من الخلود المصطنع،

كما يتضح فى النظرية الأدبية التفكيكية deconstructionist literary theory وفى تطبيق"حركة الدراسات القانونية النقدية" Critical Legal Studies Movement لبدهيات النظرية الديمقراطية التشاركية، التى تعود إلى ستينيات القرن العشرين، على القانون. ويصبح مشروع چاى مفهومًا، إن لم يكن مبررًا، حين نلاحظ الظروف التى وراءه، وهى وجود ثقافة فكرية معزولة عن التجربة السياسية للاشتراكية الراديكالية وطبقة أكاديمية تستخدم لغة وتنظير الطبقة المثقفة الأوروبية منذ عقد أو جيل مضى لإضفاء الشرعية على غربتها الثقافية. ولهذه الأسباب وحدها، فإننا قد نتنبأ بثقة بأن المؤسسات الأكاديمية لأمريكا الرأسمالية ستكون المعقل الأخير للتنظير الماركسى، حين يكون قد مضى وقت طويل على إنكاره بالكامل من جانب شعوب وحكام الدول التى كانت لها السلطة فيها يومًا ما.

لابد من الاعتراف فى الحال بأن التاريخ الفكرى للماركسية الخاص بچاى يتسم دائمًا بالعلمية وهو فى أغلبه مكتوب بأسلوب مناسب وبنبرات متحضرة. والواقع أنه يتخلص فى بعض الأحيان وبطريقة ساحرة من قيود الجوانب العبثية لمشروعه. وهكذا فهو يشير فى ملاحظة جانبية إلى أن

> المشهد الغريب الخاص ببقاء الحكام الاستبداديين مثل چوزيف ستالين ويوزيب تيتو وماوتسى تونج فى الحكم مدى الحياة يشير فى الواقع إلى أن المَلَكية هى النموذج الأصلى للسياسة الاشتراكية فى بعض الأنظمة الحاكمة فى القرن العشرين، والذى ترجح كفته على أى شىء يمكن اشتقاقه اشتقاقًا غير مباشر من التراث الديمقراطى.

يغفل چاى بطريقة يتعذر تفسيرها أية إشارة إلى رومانيا وكوريا الشمالية، حيث تَعِدُ (أو وعدت) مؤسسة الاستبداد الشيوعى بأن تصبح وراثية، وهو قلبٌ للتوقعات الماركسية يبعث على قدر أكبر من البهجة. وحين يكتب چاى عن كتاب

لاكلو ومـــوف Laclau and Mouffe "الهيمنـــة والإســـتراتيجية الاشـــتراكية"(٢) Hegemony and Socialist Strategy فيقول إنهما "يحاولان إثبات صحة النســخة المنقحة من فكرة جرامشى Gramsci الخاصة بالهيمنة المتسربة من خلال النقد ما بعد البنيوى لإمكانية وجود ذاتية تطابقية (ذاتية خاصـــة بالهويـــة) identitarian subjectivity"، فمن المستحيل تصديق أنه لا ينتقد ساخرًا اللغة الغريبـــة التـــى لا يتحدثها سوى الماركسيين الأكاديميين الغربيين فى المؤتمرات العالمية التى تمولهــا الحكومات. إلا أن الأمر الأكثر أهمية هو أن تناول چاى خلال الفصـــول الأربعـــة الأساسية من الكتاب لشخصيتين رئيسيتين فى التنظير الماركسى الغربى فيما بعـــد الحرب العالمية الثانية – يورجن هابرماس Jurgen Habermas وألفـــين جولـــدنر Alvin Gouldner – ينم عن وعى متقطع بما يتسم به الفكر الماركسى فى العـــالم المعاصر من هامشية سياسية، وسياق اجتمـــاعى واقتصـــادى، وحشـــو وإســـهاب متأصلين. ف

يشير چاى، على نحو لائق جدًا، إلى أن هابرماس (فـــى تقليـــد ماركســـى أصيل) أنكر باعتباره طوباويًا أى مسعى لإعطاء مضمون مهم للنظـــام مـــا بعـــد الرأسمالى، وركز بدلاً من ذلك على الشروط الإجرائية الخاصة بالســـمو الـــذاتى البشرى والتحرر، وهى الشروط التى تتضمن "موقف الخطـــاب المثـــالى" ideal speech situation الخاص بالعقلانية الصريحة غير المستغَلة، والحـــد مـــن دور العقل العلمى التكنولوچى، وتحسين الأبعاد الجمالية للحياة البشرية. ويقول هابرماس بإيجاز: "يمكن علاج التطبيق العملى اليومى للأمور المادية reified فقط من خلال خلق تفاعل غير مقيد للعنصر المعرفى مع العناصر الأخلاقية العملية والتعبيريـــة الجمالية." وتعقيبًا على هذا التصريح وما شابهه من تصريحات، يشير چـــاى بـــلا مبالغة إلى أن "هابرماس يَدين لنا بتفسير أكثر صراحة للعقلانية العمليـــة الجماليـــة التى يريدنا أن ندافع عنها فى الحداثة. ومن الصعوبة بمكان فهم الشكل الذى عليـــه العلاقة الوسيطة بين المعتقدات العقلانية المعرفية الأداتيـــة، والأخلاقيـــة العمليـــة، والجمالية التعبيرية، حتى وإن كان من الممكن إعادة دمجها فى وقت واحـــد مـــع

العالم النابض بالحياة. بل إن الأمر يزداد صعوبة إذا ظل الوضع العقلانى للمعتقد الثالث يتسم بالغموض إلى حد ما." وربما أمكن صياغة تعليقات چاى على هابرماس بلغة أكثر وضوحًا؛ ففكرة العقلانية الصريحة فى موقف الخطاب المثالى بين الناس فكرة غير واضحة فى ذهن هابرماس. وبغض النظر عما تعنيه، فهى ترتبط بتوقع أن يصل عصر التنوير بالحوار غير المحرَّف بين البشر إلى أحداث التقارب فى قيمهم ومشروعاتهم ورؤاهم. ولا يقدم هابرماس فى أى موضع من تنظيراته المسهبة والوافرة أى أساس منطقى لهذا التوقع. بل إنه توقع يحلق فى الهواء، بلا أى أساس، كأنه ابتسامة قطة تشيشير[*] Cheshire Cat، حيث فصل الجسم الداعم لتدمره ذات الحداثة التى يحرص هابرماس على الدفاع عنها. كما أن توقعه الخاص بالالتقاء فى القيم والرؤى نتيجة للعقلانية الحوارية التى تحافظ عليها ظروف المجتمعات الحديثة، التى تؤوى بدرجات متفاوتة تنوعًا من التراثات الثقافية. واحتمال أن يسفر الحوار المفتوح بين هذه التراثات عن ظهور منافسين أقوياء لإنسانية هابرماس الحداثية أكبر بكثير من احتمال تعزيزها. وحين يضع ثقته فى الحوار المفتوح، فإنه يتخذ طابعًا أشبه بباسكال Pascal صائب الرأى، حيث يراهن على العقل الذى لا يضمنه شىء فى خبرتنا (أو خبرته).

يقترب چاى أشد ما يكون الاقتراب من مواجهة قيود الفكر الماركسى التى لا يستحيل التغلب عليها، ومن وظائفه الاجتماعية، فى فصليه عن جولدنر، عالم الاجتماع "الماركسى الخارج على القانون". فقد سعى جولدنر فى كتابه "ضد التشرذم"[٣] Against Fragmentation إلى تقديم تحليلات مبكرة حاول فيها بث الوعى فيما يسميه چاى "السر الدفين لأصول الماركسية الاجتماعية المحيرة فى الطبقة المثقفة التى جُعلت أكثر راديكالية". وفرضية جولدنر المحيرة أنه جعل الطبقة المثقفة أكثر راديكالية استجابة لوجود سد فى سبيل حراكها الاجتماعى لأعلى وليس تعبيرًا عن أى التزام بالعقل النقدى. ويوضح چاى ذلك بقوله:

(*) الصورة مأخوذة من قصة "أليس فى بلاد العجائب" فى إشارة إلى القطة التى تحرر نفسها من جسدها ولا تترك وراءها سوى ابتسامتها. (المترجم)

كثيرًا ما نظر المفكرون الراديكاليون منذ اليعاقبة Jacobins، باعتبارهم صاعدين سُدَّت منافذ صعودهم، إلى خدمة الدولة على أنها السبيل الممكنة إلى إنقاذ أوضاعهم، بينما يخدمون فى الوقت ذاته قضية عامة خاصة بالعقلنة الاجتماعية. ومن المفارقة أنه حتى ثقافة الخطاب النقدى كانت تضمر نخبوية محتملة potential elitism؛ ذلك أنه بالرغم من إيمانها الواعى بالمساواة فيما يخص مؤيديها، فقد كانت علاقتها بمن هم خارج حدودها تتسم بالتراتبية. وكان من الممكن أن يتضارب الالتزام المطلق بالعقلانية، على الأقل باعتبارها مثلاً أعلى منظمًا، بسهولة مع المصلحة المادية الخاصة بالفاعلين غير المفكرين... والواقع أن فكرة المصلحة المادية ذاتها أوحت بمعطى غير قابل للنقاش خارج مجال الخطاب العقلانى.

ليس هذا بالوضع الجديد الذى توقعه المُنَظِّر النقابى syndicalist البولندى و.ماكايسكى وعدو ماركس الأكبر باكونين، كما يشير جولدنر نفسه. ولكن من الممتع أن نجده مقدمًا من ماركسى.

الأمر الذى يمكن التنبؤ به هو أن چاى مهموم بالدفاع عن ماركس فى مواجهة ادعاء باكونين أن الماركسية تعبِّر عن المصالح الطبقية لحكم المعلمين pedantocracy الوليد، غير أن ادعاء باكونين يسانده تاريخ الماركسية الأكاديمية الأمريكية إلى حد كبير؛ ففى الولايات المتحدة، نجد أن طبقة المثقفين الراديكاليين التى تتصور أن مكانتها الاجتماعية أقل من مكانة النشاط التجارى والصناعى، والمغرَّبة بالتالى عن القيم السائدة لثقافتها الأم، والمهمشة تهميشًا كبيرًا عن العملية السياسية، حاولت إضفاء المشروعية على مصالحها وأهدافها بتبنيها أيديولوچيا

مناوئة للسوق. وقد تكون هذه الحيلة منظِّرة تنظيرًا أفضل فى كلام مدرسة فيرچينيا للاختيار العام باعتباره مثالاً كلاسيكيًا للسعى للحصول على إيجار[*] rent seeking، أو فى المقولات الباريتوية (نسبة إلى ڤيلفريدو باريتو) الخاصة بالبقايا والاشتقاقات، ولكن وجود صلات كثيرة لها بالممارسات التى جرى تحليلها فى نظرية الأيديولوچيا الماركسية أمر يحتاج بعض التفصيل. وربما كانت النقطة المهمة الأساسية فى كتاب چاى هى أنه بينما كان يراجع عكوف جولدنر على دراسة الطبقة المثقفة الاشتراكية الراديكالية المؤمنة بنظرية الأيديولوچيا الماركسية، فقد ظل متحدثًا باسم الأكاديميين الراديكاليين الغربيين بما يكفى لأن يمتنع عن السعى وراء نقد جولدنر المزيل للغموض.

تختلف ماركسية چون رومر[٤] فى أسلوبها اختلافًا كبيرًا عن تلك الماركسية التى يغلب عليها تأثير مدرسة فرانكفورت ويسعى چاى إلى تأريخها وتفسيرها. إنها نوع من الماركسية التحليلية التى تهدف إلى التخلص من الميراث الهيجلى الذى يعوق فكر ماركس نفسه ويعيد بناء الافتراضات الأساسية للنقد الماركسى للرأسمالية، مستخدمًا الأدوات الخاصة باقتصاد وفلسفة التيار العام ("البرجوازى") فحسب. وفى كتابات ج.أ. كوهن وچون إلستر، أنتجت هذه المدرسة التحليلية داخل الماركسية المعاصرة عملاً ذا نوعية فكرية لا بأس بها، حتى وإن كان هناك شك أحيانًا فى مدى استحقاق (أو تمنى) كوهن وإلستر أن يسميا ماركسيين. وفى المقابل، فإن رومر من الناحيتين المنهجية والسياسية ماركسى أصح بكثير، حيث هدف بمساعدة نظرية المباراة، إلى إعادة تأهيل فكرة الاستغلال وإن لم يكن بالمعنى الماركسى الفنى؛ وهو المشروع الذى يبدو أن كوهن تخلى عنه. بل إنه على عكس إلستر يقر النقد الماركسى الكلاسيكى للرأسمالية باعتبارها تتسم بالفوضى وعدم الكفاءة ويقدم (بالإضافة إلى القليل من الإشارات العصبية إلى مزايا

(*) يحدث السعى للحصول على إيجار فى الاقتصاد حين يسعى كيان ما إلى استخراج قيمة غير معوَّضة من الآخرين عن طريق التحكم فى البيئة الاقتصادية، وغالبًا ما يشمل ذلك اللوائح والقوانين وغيرها من القرارات الحكومية. وكلمة "إيجار" بهذا المعنى ليست مرادفة لاستخدامها المعتاد الذى يعنى ما يُدفع لقاء تأجير مكان ما، وإن كانت تنبع من تقسيم آدم سميث للدخول إلى ربح وأجر وإيجار. (المترجم)

وعيوب اشتراكية السوق) بعض التنازلات لكفاءة الأسواق التخصيصية ويبدو أنه يتصور الاشتراكية الماركسية بالمعنى التقليدى الخاص بالتخطيط المركزى. ورغم استعداد رومر للتخلى عن الفكرة الماركسية المتعلقة بالاستغلال، ومعها نظرية القيمة الخاصة بالعمل، فإن مشروعه استهدف فى الأساس إعادة بناء نواة النقد الماركسى للرأسمالية بالوسائل القياسية للاقتصاد الجزئى ونظرية التوازن الكلاسيكية الجديدة.

النقطة الأولى التى نوضحها بشأن أطروحات رومر هى أنها تبعد كثيرًا جدًا عن أى اقتصاد واقعى، تمامًا مثل النموذج الكلاسيكى الجديد الذى يستخدمه. والواقع أن بُعد رومر عن الواقع أُشير إليه حتى قبل أن يبدأ فى وضع نموذجه، حين يخبرنا فى الصفحة الأولى من الكتاب أن الماركسية حققت "هيمنة فكرية" عبر ثلث العالم، ولذلك فإن "النظرة الكلية للماركسية القائمة على الطبقة والاستغلال والمادية التاريخية تشيع فى تلك المجتمعات (الشيوعية)". وسوف يثير هذا الادعاء الفكرى الفارغ المقزّز، الذى يشى بالعجز عن التمييز بين الهيمنة الثقافية والسياسية، ضحكًا أجوف فى بودابست وبراغ (ناهيك عن بوخارست وبكين)، حيث تعرب الحركات المعارضة، بل والنخب الحاكمة، فى السر والعلن عن احتقارها للماركسية، حتى وإن ظلت فى بعض الأحيان اشتراكية فى وجهة نظرها. وتعد مثل تلك التصريحات الغريبة دليلا على نقطة الضعف الأساسية فى مشروع رومر الناشئة عن الاستعارة من الأجزاء الأكثر نظريةً والأقل واقعية فى النظرية الاقتصادية التقليدية. وإلى جانب غالبية معاصريه من علماء الاقتصاد من غير الماركسيين، عمل رومر بنموذج توازن خاص بالحياة الاقتصادية يتجرد من معظم ملامحه الأساسية، وهى ندرة المعرفة وتشتتها ودور مؤسسات السوق فى نقلها والاستفادة بها من خلال آلية التسعير. ولأن نظرية التوازن العامة تفترض المعرفة التامة بأفضليات الآخرين من قِبَل الفاعلين الاقتصاديين، فهى لا تضع نماذج لحالة العالم المحتملة. وهى ليست نمطًا مثاليًا، وإنما رواية مشوشة لم تفقد أهميتها فى الاقتصاد إلا فى تشتيت الانتباه عن معالجة الطرق الفعلية التى تتم بها عمليات السوق.

يمكن لرومر باستخدامه هذا النموذج بيان أنه فى ظل ظروف مستقرة بعينها سوف تخصص الموارد من خلال التخطيط بكفاءة أكبر مما فى أى نظـام سـوق واقعى آخر، وهو قادر على بيان ملامح الأسواق التى تشرح معالمها فى الواقـع. ولا يبين لنا فى هذه الاستنتاجات أى شىء ذا قيمة فيما يتعلق بالكفاءة التخصيصية المقارنة للأسواق والتخطيط المركزى باعتبارها ترتيبات مؤسسية بديلة. ويقول لنا رومر إن الاقتصادات الرأسمالية، ونتيجة لمجموعة كبيرة من الأسباب، تكشف عن "قدر ضخم من سوء تخصيص الموارد". وهو يؤكد أن سمات اليد الخفية لأنظمـة السوق تفترض وجود ميل عندها لبلوغ التوازن، وهذا الميل تحبطه الشكوك بشـأن المستقبل الذى يواجهه المشاركون فى السوق، وهى الشكوك التـى تجعـل النـاس يتصرفون تصرفًا غير عقلانى. ولا شك فى أن التوازن فى الأسـواق الآن خـط مقارب asymptote لن يكون لديهم باستمرار ميل للتحرك نحوه. ولكن مـا الـذى يبرر ثقة رومر الضمنية فى أن التخطيط الاقتصادى سوف يحدث أى تحسن فـى الأسواق؟ (إذا تصرف "الناس" تصرفًا عقلانيًا فى مواجهـة الشـك، ألـن يفعـل المخطِّطون الشىء نفسه؟ أم أنهم سوف يقضون على الشك الناشـئ عـن جهلنـا بالمستقبل؟) وحين نعود من عالم الأحلام الخاص بنظريات رومر التـى وضـعها للتاريخ والتجربة العامة سوف نكتشف أن كل إخفاق للسوق موجود فـى الأنظمـة الرأسمالية، مثل التلوث البيئى وسوء التنسيق واغتراب العمال والبطالة الجزئيـة، يتكرر على نطاق أوسع بكثير (وإن كان خفيًا فى كثير من الأحيـان) فـى ظـل مؤسسات التخطيط المركزى الاشـتراكى. ولهـذه الحقـائق الشـائعة فـى ظـل الجلاسنوست السوفييتية آثارها المدمرة التى لا يقدر رومر على ذكرها.

هناك تنبؤات دقيقة، فى كتابات ميزيس وهايـك وغيرهمـا فـى المدرسـة النمساوية، بالفوضى والتبديد وسوء الاستثمار الذى يتميز به التخطيط الاقتصـادى المركزى، الذى هو التجربة التاريخية المشتركة لتلك الدول الاشتراكية التى تحاول الآن إعادة بناء مؤسسات السوق. وكانت المقولة النمسـاوية باسـتمرار هـى أن الأسباب التى تجعل السوق التنافسية تمامًا ضربًا من الخيال هى نفسها التى تجعـل

التخطيط المركزى أمرًا مستحيلاً؛ فما من حكومة يمكنها حيازة المعلومات الخاصة بالندرة النسبية والأفضليات الزمنية وأذواق المستهلكين التى تُنقل (وإن كانت بطريقة منقوصة) من خلال إشارات الأسعار، ويصبح بدونها التخطيط المركزى كارثة. كما أن التحرك فى اتجاه اشتراكية السوق لا يخفف هذه المآزق كثيرًا، وهو ما يدل عليه النموذجان اليوجوسلافى والمجرى. فعند التطبيق تتصرف الاقتصادات الاشتراكية تمامًا كما توقعت النظرية النمساوية؛ ذلك أنها تعتمد على الأسعار التاريخية والرأسمالية، وتقوم بشكل أساسى على الرفض المتكرر لرأس المال والتكنولوجيا الغربيين، وعلى اقتصاد موازٍ لا يظهر على السطح منه سوى الاقتصاد الرسمى. وربما لا يكون من المهم التنبيه إلى أن إشارات رومر إلى إخفاقات الاقتصادات الشيوعية قليلة جدًا وملتبسة. فهو يمضى بصورة عامة وكأن الخطوات نحو إعادة مؤسسات السوق إلى الوجود فى الصين وأماكن أخرى لا علاقة لها بمقولته. وهو فى ذلك، وفى الشكلية الفيتشية الخاصة بمنهجه ككل، لا يتبع نصيحته هو حين يتعلق ما يقوله بنظريات اليد الخفية: "النماذج إيجاز للواقع، ولابد من ممارسة الحكم قبل الادعاء بشجاعة أن الإيجاز يناسب المسألة السياسية الوشيكة".

إن تنظير رومر أشد ما يكون مقاومة للاتصال بالتاريخ والواقع الاجتماعى فيما يتعلق بالاستغلال. وهو يقول إن "الفرد يكون مستغَلاً إذا كان الجهد الذى يبذله فى الإنتاج أكبر من الجهد المجسَّد فى السلع التى يمكنه شراءها بعائدات الإنتاج". وليس الأمر الأكثر أهمية هنا هو ما إذا كان قد أصاب نجاحًا فى صياغة مفهوم الاستغلال الذى يخدم النقد الماركسى للرأسمالية دون إدماج عيوب تَصَوُّر ماركس أم لا، ولكن تَصَوُّر رومر يجعل الرفاهة الاقتصادية الفعلية للعامل مسألة لا مبالاة نظرية وأخلاقية. ويعنى هذا أنه حتى إذا تصورنا اقتصادًا اشتراكيًا لم تشوهه شبكات الكسب غير المشروع والفساد (كما هو حال كل الاشتراكيات الموجودة بالفعل)، ومستويات العالم الثالث من الإسكان والرعاية الطبية البروليتارية، والطبقة المميَّزة الاستغلالية، فمن المؤكد تقريبًا أن العامل غير المستغَل سوف يحصل على

مستوى من الرفاهة الاقتصادية يقل عن مستوى العامل المقابل له في ظل المؤسسات الرأسمالية، وهذه النتيجة هي الأهم إن نحن اعترفنا بأن الاستغلال قائم في ظل المؤسسات الاشتراكية. ويصل رومر إلى حد الاعتراف بهذا، غير أنه يؤكد لقرائه أن جزءًا كبيرًا من الاستغلال الاشتراكي حدث حتمي "وضروري من الناحية الاجتماعية" في البناء الاشتراكي، بينما لا تقل أشكال الاستغلال الاشتراكي "المشكوك فيها" الناشئة عن الوضع التفاضلي سوءًا عن تلك الأشكال التي في المجتمعات الرأسمالية. ولم يخطر بباله أن يتساءل عما إذا كانت هذه النتيجة تستحق ملايين الأرواح التي ضاعت أثناء أكثر فترات الاستغلال الاشتراكي الضرورية من الناحية الاجتماعية نشاطًا. والنتيجة النهائية لإهمال رومر الواقع هي أنه رغم شكلية أطروحته لإعادة بناء الفلسفة الاقتصادية الماركسية التي تعج بوسائل التحايل، فهي وثيقة الصلة من الناحية الفكرية بلغز كلمات متقاطعة عتيق.

يعد كتابا چاي وورومر معًا نموذجًا لفقر الماركسية الأكاديمية الأمريكية، وهي ماركسية خلو من التاريخ، ولا صلة لها من الناحية السياسية بثقافتها وتقع على الهامش منها. وكون هذه الصفات لا تقتصر على الماركسية الأمريكية هو ما يبينه عمل روبرتو أونجير Roberto Unger بخططه الحمقاء لتحويل الأصول الإنتاجية إلى "أموال رأسمالية دوارة" rotating capital funds؛ وهي الخطط التي سرعان ما يحوّل أثرها العملي الولايات المتحدة إلى صورة من برازيل أونجير. إلا أن طابع الراديكالية الأكاديمية في الولايات المتحدة أشد ما تكون وضوحًا فيما يتعلق بالماركسية الأمريكية، ووظيفتها باعتبارها أيديولوچيا طبقة أصحاب الأملاك الفكرية الطموحة، والأيديولوچيا المحتقَرة في كل مجتمع ابتُلى بمصيبة الخضوع لهيمنتها السياسية، ويعوّض عن بطلانها السياسي الجلي في الولايات المتحدة بالبحث عن الهيمنة داخل المؤسسات الأكاديمية.

الفصل العاشر

الفلسفة والعلم والأسطورة فى الماركسية

مقدمة

> يحوّل فويرباخ Feurbach الماهية الدينية إلى ماهية إنسانية. ولكن الماهية الإنسانية ليست هى التجريد المتأصل فى كل فرد على حدة؛ فهى فى حقيقتها مجموع العلاقات الاجتماعية.(١)

هناك اعتقاد سائد، يشترك فيه الماركسيون ومنتقدو الماركسية، بأن الاختلافات فى تفسير هذه العبارة لها آثارها المهمة على تقييم نسق أفكار ماركس. فالطريقة التى نقرؤها بها تؤثر على رؤيتنا لوحدة فكر ماركس ولاستمرارية تطوره على امتداد حياته، وتعتمد اعتمادًا كبيرًا على تقديرنا للوضع الإبستمولوچى - الميتافيزيقى أو العلمى أو الأسطورى - لعناصر النسق الماركسى العديدة. ومن بين الماركسيين، أكد أعضاء مدرسة فرانكفورت أبوية النزعة الإنسانية الميتافيزيقية الماركسية فى تصور هيجل للإنسان باعتباره كائنًا ذاتى الخلق، بينما رأى ألتوسير وتلاميذه فى انبثاق أية فكرة "مجسَّمة" كهذه من أعمال ماركس اللاحقة ضمانًا للطابع العلمى الخاص بماديته التاريخية. وهناك اتفاق واسع النطاق بين نقاد ماركس الليبراليين على أنه تبنى رؤيةً ماهيويةً للإنسان، وهو ما يعتبر لدى البعض كافيا وحده لتجريد نسقه من وضعه العلمى. وعلى أى حال فليس هناك إجماع فيما يتعلق بالمكانة المعرفية للعديد من مكوّنات فكر ماركس. ولابد أن اتفاقا من هذا النوع ناقص من حيث كون تصور الطبيعة البشرية فيه لا يبعث على الدهشة. ومن الطبيعى أن تعكس التأويلات المختلفة لدور أية رؤية للإنسان الالتزامات المختلفة ليس فى الفلسفة ومنهج البحث الاجتماعى والتاريخى فحسب بل فى الفكر الأخلاقى والسياسى كذلك.

ليس هدفى هنا تمحيص كل المشاكل الفلسفية البارزة التى طرحتها افتراضات ماركس بشأن الإنسان تمحيصًا منهجيًا وإنما، وبتواضع، عرض تقييم للوضع المعرفى والعلاقات المتبادلة بين المقاطع الرئيسية فى نسق ماركس الفكرى، مقترحا أن أقوم بذلك بطريقة غير مباشرة من خلال مناقشة إسهامات ثلاثة كُتّاب مهمين فى الفكر الماركسى. ويُعَد كل من هؤلاء الكُتّاب جزءًا من التراث الماركسى الأصيل، بمعنى أنه يعرض لفكرة موجودة بشكل لا يمكن إنكاره عند ماركس نفسه، ويقدم كل منهم النسق الماركسى باعتباره كليةً تنتمى إلى نمط مختلف من الخطاب. وفى هذا السياق سأبحث أولاً بعض جوانب كتابات هربرت ماركوزه. وعلى عكس ما ردده ألتوسير من انقطاع معرفى فى تطور أفكار ماركس، فسأجتهد للتأكيد على أن هناك رؤية ميتافيزيقية محددة للإنسان تتكرر بشكل ثابت فى كتابات ماركس كافة. فالشواهد من كتابات ماركس المتأخرة لا تدل على أنه لم يتخل قط عن الأنثروبولوجيا الفلسفية التى أقرها فى كتابه "مخطوطات اقتصادية فلسفية Economic-Philosophic Manuscripts" فحسب، بل يمكن بسهولة بيان أن هناك مذهبًا ما يفترضه تصوره المادى للتاريخ. ولكن بينما تعتمد مادية ماركس التاريخية على نظريته الميتافيزيقية الخاصة بالطبيعة البشرية، لا يمكن للثانية تقديم الدعم المناسب للأولى. فكتابات ماركوزه تشير فى الواقع إلى أن التأكيد على إنسانية ماركس الميتافيزيقية غالبًا ما يقوض الزعم بأن نسقه يشكل نظرية للتاريخ العالمى. وهى تنتج، فى حالة ماركوزه ماركسية حزينة أزيل منها الصراع الطبقى، وتنقلب فيها الثورة الاجتماعية إلى رهان يتعذر أن يكون رهانًا بسكاليًا Pascalian wager، ويبدو أن استخداماته الأساسية لا تعدو أن تكون مثل العتاد فى مستودع أسلحة النقد الثقافى. ولابد من أخذ مثل هذه النتيجة فى الاعتبار، ليس قياسا على مرجعية الوضع الميتافيزيقى للمسلَّمة المركزية فى نسق ماركوزه، بل بالنظر إلى سمات عدم التناسق الجلية فى أنثروبولوجيته الفلسفية.

وسوف أدرس، ثانيا، دفاع ج.أ. كوهن الأخير عن المادية التاريخية من الناحية الوظيفية. وتشير نقاط الضعف المهمة فى مقولة كوهن إلى استنتاج أنه إذا

كان نسق ماركس يحتوى على نظرية للتـــاريخ الكـــونى ولـــيس مجـــرد نمـــوذج توضيحى للتطور الرأسمالى، فلابد أنه يستغل التفسيرات الغائية لذلك النوع الذى لا يمكن أن تقره العلوم الاجتماعية. وهكذا فإن ما يراه هيجـــل مـــن كـــون التـــاريخ البشرى يتسم بوضوح عام ينبع من حقيقة أن له غاية أو هدفا نهائيًا، وهى الرؤيـــة التى يعرضها كوهن بتعاطف فى الفصل الأول من كتابه (انظر الهـــامش ٢١ فـــى هذا الفصل) ولكنه لا يبحث منهجيًا فى مـــدى اعتمادهـــا علـــى ماديـــة مـــاركس التاريخية، التى لا غنى لها عنها فى الواقع لاحتوائها على نظرية لتطوير الطاقـــات الإنتاجية البشرية من خلال الأنساق الاقتصادية المتعاقبة. ويحمل انهيـــار الماديـــة التاريخية، باعتبارها نظرية للتاريخ العالمى، فى طياته عوامـــل فنـــاء فرضـــيتها الأساسية بشأن سيادة القوى الإنتاجية فى تفسير التغير الاجتماعى. وجوهر نقـــدى لكتاب كوهن هو أنه مهما كانت الإسهامات العَرَضية التى يحتويها نسق مـــاركس فى العلوم الاجتماعية فهو لا ينتمى فى عناصره الأساســـية إلـــى الـــنمط العلمـــى للخطاب.

وسوف أعرج، أخيرا وبإيجاز، على بحث تأويل الماركسية الـــذى وضـــعه جورج سوريل، ذلك المفكر الماركسى المهمَل الذى كان كروتشه Croce محقًا فى وصفه بأنه أكثر المنظِّرين الماركسيين أصالة وأهمية بعد ماركس نفسه. ونجد عند سوريل بناءً لنسق ماركسى يحافظ تماما على تصور مـــاركس الحركـــى activist والبروميثيوسى Promethean للإنسان وعلى مذهبه الخاص بالصـــراع الطبقـــى، ولكنه يتخلى بشكل قاطع عن دعاواه التاريخية والعلمية. وهناك اعتراف واضح فى كتابات سوريل بالطابع الأسطورى للماركسية باعتبارها أيديولوجيا لصراع طبقـــة البروليتاريا، كما جرى توضيح أصلها فى تراث أخلاقى واضح لا لبس فيـــه. ولا تخلو ماركسية سوريل من المشاكل المتصلة بأى شكل من أشـــكال النســـبية فـــى النظرية الاجتماعية والسياسية. ويبدو أنها متصلة بمفارقات الإشارة إلـــى الـــذات. وسوف أتناول اثنين ممن كانت لهم آثار خطيرة على نسخة ســـوريل التـــى لهـــا خصوصيتها من الماركسية. وسوف أشير إلى توتر فى فكر سوريل بـــين جوانبـــه

الأسطورية وجوانبه العلمية أو التشخيصية، كما سأشير إلى أن وضع علم واقعى للمجتمع ينطوى على التخلى عن بعض أوضح دعاوى ماركسية سوريل المميزة.

تكمن النتيجة المبرمجة للبحث، التى لا أهدف إلى بيان قوة حجتها وإنما مجرد دعمها بطريقة غير مباشرة بواسطة مسح لثلاثة كُتّاب ماركسيين، فى أن نسق أفكار ماركس غير ثابت إلى حد كبير جدًا، ولكل مكوّن من مكوّناته وضع معرفى مميز يحتاج إلى نوع من الدعم. ويؤدى عرض كل خيط من هذه الخيوط فى فكر ماركس إلى إنتاج تلك الأنواع المختلفة اختلافًا جذريًا من الماركسية بحيث يكون لنا كل العذر فى النظر إلى الحديث عن "نسق" ماركس على أنه لا يزيد كثيرًا عن كونه تعبيرًا مجازيًا.

الماركسية باعتبارها ميتافيزيقا:
ماركس وماركوزه عن الإنسان كائنًا يخلق ذاته

> الخلق العملى للعالم الموضوعى، أى تشكيل الطبيعة غير العضوية، دليل على أن الإنسان كائن بشرى واعٍ... صحيح أن الحيوانات أيضا تنتج: فهى تبنى أعشاشها ومساكنها، كما هو الحال بالنسبة للنحل والقندس والنمل وغيره، ولكنها تبنى ما تحتاجه هى أو صغارها بشكل مباشر فحسب، وإنتاجها أحادى الجانب، بينما الإنسان ينتج إنتاجًا كليًا. وهى تنتج نفسها فقط، بينما ينتج الإنسان الطبيعة كلها. وتخص منتجات الحيوانات أجسامها الفيزيقية بشكل مباشر، بينما الإنسان حر فى مواجهة منتجه. وتنتج الحيوانات بناء على المعايير والاحتياجات الخاصة بالنوع الذى تنتمى إليه، بينما الإنسان قادر على الإنتاج طبقًا لمعايير كل نوع...

لذلك يثبت الإنسان بالفعل أنه كائن بشرى بتشكيله العالم الموضوعى objective world. وهذا الإنتاج هو حياته البشرية الفعالة. وتبدو الطبيعة من خلاله على أنها عمله وواقعه. ولذلك فهو نفسه الهدف من العمل، ليس فكريًا، أى فى وعيه، فحسب، بل كذلك إيجابيًا وفعليًا. ولذلك فهو يتأمل نفسه فى عالم خلقه هو بنفسه.[٢]

يتضح من هذه الرسالة وغيرها من الرسائل المشابهة المتناثرة فى أنحاء كتاباته أن ماركس، حين يؤكد على أن طبيعة الإنسان هى من طبيعة الخالق، فهو يبغى بذلك أن يفهم قارئه ما يتجاوز بكثير كون الإنسان حيوانًا مستخدمًا للأدوات ومُشَكِّلاً لها. فمن المؤكد أن ماركس لا يختلف مع الطرح القائل بأن اعتماد الإنسان على الأدوات فى إنتاج نشاط حياته يشكل جزءًا مما يميزه عن غيره من الحيوانات؛ فذلك طابع مميز للحياة البشرية كثيرًا ما يشير إليه. وربما يُفترض أنه حين يلاحظ ماركس فى "الأيديولوجيا الألمانية"[٣] The German Ideology أنه قد يميِّز البشر عن الحيوانات بوعيهم أو دينهم أو شىء آخر، ولكنهم "يميِّزون أنفسهم بمجرد أن ينتجوا وسائل بقائهم"، فإن هذا هو ما فى ذهنه. إلا أن الجزء الأكبر مما يعنيه ماركس يصبح أكثر وضوحًا حين يعود إلى هذه المسألة فى كتابه "رأس المال"[٤] حيث يعلن أن "ما يميز أسوأ المهندسين المعماريين عن أفضل نحلة هو أن المهندس المعمارى يقيم بناءه فى خياله قبل أن يقيمه فى الواقع". ويبدو ماركس بهذه العبارة مصرًا على وجود فرق جوهرى بين الحياة البشرية وحياة الحيوانات الأخرى:

الحيوان هو كذلك بفعل نشاط حياته ومن خلاله. وهو ليس مميزًا عن ذلك النشاط؛ بل إنه هو ذلك النشاط. أما الإنسان فيجعل نشاط حياته هدفًا لإرادته ووعيه. ذلك أن له نشاطًا واعيًا بحياته. وهو ليس أمرًا مقررًا سلفًا يندمج معه اندماجًا مباشرًا. فنشاط الحياة الواعى

يميز الإنسان بشكل مباشر عن نشاط الحياة الحيــوانى.
وهو لهذا السبب وحده كائن بشرى.(٥)

يبدو أن ما يفصل حياة الرجال والنساء عن حياة الحيوانات الأخــرى هــو عنصر السلبية الهيجلية، وهو نفسه يعتمد على قدرة التفكير المجرد التى تسمح لهم بالابتعاد عن السلوك الغريزى أو التقليدى الذى ورثوه مباشــرة مــن الطبيعــة أو المجتمع. وهذه السلبية والانعكاسية النقدية هى التى تمنع أى تــدخل مــن جانــب الصفات الثابتة للإنسان باعتباره نوعًا بيولوجيًا فى نشاط حياته الأساسى، ويجيــز الادعاء بأن طبيعة الإنسان هى طبيعة الكائن ذاتى الخلق.

هذا الفهم لادعاء أن الإنسانَ منتجُ نفسِه وعالمِه هو وحده الذى يمكّننــا مــن رؤية كيف استطاع ماركس مقابلة وجهة نظره بوجهــة نظــر الماديــة "التأمليــة" القديمة؛ فبينما تتحدث وجهة نظر ماركس عن الإنسان باعتباره جزءًا من الطبيعة، فهى ليست سوى صورة كاريكاتيرية للوضعية الألمانية المحفوظة فى كتابات إنجلز ولينين. إنها أقرب إلى وجهة النظر الهيجلية والمعادية بشدة للطبيعة التى لم تُعْــطَ فيها للإنسان إلا لكى تكون شيئًا من صنع يده. ويجرى تنظير العلاقة بين الإنســان والطبيعة من هذا المنظور، ليس باعتبارها عملية يواجه فيها ميدان الأشياء الجامدة موضوعًا سلبيًا ينعكس فى وعيه، بل بصفته إجراء تكون فيه ممارستها هــى مــا يعطى الطبيعة كل تلك الملامح التى يمكن للبشر التعرف عليها. وبالإضــافة إلــى إخضاع حياة البشر وتاريخهم للقوانين المقدمة بشــكل مســتقل عــن أهــدافهم أو تأويلاتهم الذاتية، يميل ماركس إلى التعامل مع ميدان الطبيعة برمته باعتباره نتيجة للأنشطة البشرية. ويصبح هذا الميل قويًا، ويصبح تأثير الفكرة الغامضــة (التــى استمدها هيجل من بومه(*) Böhme) الخاصة بالطبيعة باعتبارها الجســم الأكبــر للإنسان قويًا، بحيث يصبح هناك أساس ما لاتهام كولاكوفســكي(٦) Kolakowski

---

(*) من بين أعمال الثيوصوفى الألمانى ياكوب بومــه (١٥٧٥-١٦٢٤) كتــاب Myserium Magnum (١٦٢٤)، وهو يصف فى أعماله الشر على أنه نقيض ضرورىٌ للخير. ويعد بومه مؤسس الثيوصوفية الحديثة. (المترجم)

ماركس بنسبية النوع. وعمومًا، فإن ماركس بعيد بالطبع عن أى إنكار مثالى للواقع المستقل للعالم الخارجى. بل إنه يميل بطريقة براجماتية قياسية إلى اعتبار المفاهيم والمقولات المجسَّدة فى أية رؤية للطبيعة رواية اصطناعية مفيـدة تتبـع قيمتهـا الحقيقية بالكامل من إسهامها فى نجاح الصراعات البشرية مع العالم. ولا يعنى هذا إنكار أن الإنسان يصل إلى الوعى بالذات ليجد نفسه واقعًا فى نظام طبيعـى. بـل يعنى أن صورته الخاصة بالعالم ليست شيئًا مقدمًا له على أنه معطـى، بـل إنـه يندمج فى صراعاته العملية معها، وهو ما يسهم بدوره فى إضفاء الصفة البشـرية على العالم بالمعنى الموضوعى والواقعى. وسوف أدعو فرضية أن الإنسـان مـن هذه الناحية الراديكالية هو صانع نفسه ومُشَكِّل عالمه فرضية مـاركس **الحركيـة** .Marx's *activist* thesis

قد تبدو رؤية ماركس لطبيعة الإنسان، حتى الآن، تطويرًا لـبعض همـوم المثالية الألمانية الأساسية. وبينما يميل ماركس أكثر إلى الحركة الرومانسية، فإنـه التقط كذلك ملمحًا آخر باعتباره سمة من السمات المميِّزة للإنسان ككـائن يحتـاج بشكل أساسى إلى العمل الإنتاجى، وهو أمر يتعدى كثيرًا كل ما يمكـن أن يكـون مطلوبًا فى الصراع مع الندرة الوحشية. ويرى ماركس أن غربـة الإنسـان عـن العمل فى المجتمع الطبقى، خصوصا الرأسمالى، لا تكمن فقط وبشكل أساسى فـى مصادرة ناتجه، بل فى كون النشاط الحياتى للبشر محكومًا بالسلطة المستقلة للسلع. ومن هنا لا يكمن سبب غربة العمل فى مجرد وجوب أن يعمل البشر كى لا يموتوا جوعًا. فالواقع أن ماركس يحكم على **صاحب الريع** الذى ليست لديه تلك الضرورة بأنه ليس أقل عجزًا، من منطلق كونه منتجًا أكثر منه بروليتاريًا. ولذلك فهو يعتبر أن غربة العمل لا تنتهى إلا حين يكون تعبيرًا مباشرًا عن طبيعة الإنسان، أى حين يعبر العمل عن حالة شعرية أو فنية. وهذا الجانب من رؤية مـاركس للإنسـان، باعتباره كائنا إنتاجى النزعة، لا يعنى فقط اعترافه بأنه لابد للبشر من تأمين وسيلة لبقائهم قبل أن يمكنهم عمل أى شىء آخر، وإنما يكمن بشكل حاسم فـى تصـوره للعمل المعبِّر عن الذات باعتباره ضرورة باطنية من ضرورات طبيعة الإنسـان.

ويميز هذا المنحى فى فكر ماركس تمييزًا واضحًا عن نظرة العالم القديم، حيث كان الاعتقاد هو أن الإنجاز البشرى يكمن فى الاستيعاب التأملى فى نظام طبيعى أو سماوى. كما يفصله بشكل لا يقل وضوحًا عن الاقتصاديين الكلاسيكيين الذين كانوا عادةً ما يتصورون العمل على أنه حدث بغيض فى الطريق إلى الاستهلاك، ويتلخص مثلهم الأعلى كأحسن ما يكون فى "إنجيل وقت الفراغ" gospel of leisure لجون ستيوارت ميل.

من السهل رؤية النظرية التعبيرية للعمل (التى أسميتها فرضية ماركس الإنتاجية عن الإنسان) على أنها لازمة لرؤيته الفعالية للإنسان باعتباره فى الأساس مقرِّرًا لمصيره. وحتى هذه اللحظة، قد يبدو أن ماركس يتفوق قليلاً على أى راديكالى فردى النزعة، أو ليبرالى إنسانى النزعة معارض لتحويل الحياة الاجتماعية إلى حفرية فى المؤسسات القمعية. إلا أن تفسير النسق الماركسى بهذه الطريقة يمكن أن يتحول إلى نوع من سوء الفهم الخطير؛ فقد افترض ماركس، فيما يعد امتدادًا متطرفًا للتراث الهيجلى، أن تقرير مصير الإنسان ينطوى على كبت كل مجالات النشاط الاجتماعى وأنماط الحياة الفكرية المميزة والمستقلة أو حلها. وهو يعبر عن هذه الرؤية بطريقة لا لبس فيها فى "رأس المال" بقوله:(٧)

> يمكن للصورة الدينية للعالم الواقعى... حينئذ فقط أن تختفى نهائيًا عندما لا تقدم علاقات الحياة اليومية العملية للإنسان سوى علاقات يدركها العقل إدراكًا تامًا وعلاقات عقلانية بإخوانه البشر وبالطبيعة.
>
> ولا تزيل العملية الحياتية للمجتمع القائمة على عملية الإنتاج المادى حجابها الخفى إلا بعد أن يتعامل معها البشر المرتبطون ارتباطًا حرًا على أنها إنتاج، وينظمونها تنظيمًا واعيًا بناءً على خطة ثابتة على نحو ما.

هنا يؤكد ماركس على أنه يُحال دون تقرير مصير الإنسان فقط حين تكون لأهداف العالم الاجتماعى وعلاقاته حياة وقوانين خاصة بها. وليس من قبيل المبالغة القول بأن ماركس يرى العلوم الاجتماعية تذوى وتضمحل مع إنهاء الاغتراب، وذلك بالتحديد لأن موضوعها - أى تلك البيئة التى تتسم بنيتها بشدة كثافتها - لم يعد له وجود. وبالمثل فإن ما قبل تاريخ البشرية هو وحده ما يمكن أن يحكمه القانون بناء على هذه الرؤية. وقد يرى ماركس الاعتراف بأنه من الضرورى بقاء العالم الاجتماعى باستمرار بالنسبة للبشر عالمًا ليس من صنعهم هم، وأن تشكل هوياتِ البشر باستمرار الأدوارُ والأنشطةُ التى يجدون أنفسهم فيها، قبولاً بالضياع التام للحرية البشرية. وليس من السهل كذلك تصور النهاية التى سيكون عليها الاغتراب، إذا سلمنا بأن الكثير مما يشكل حياتنا كما نعرفها سوف يختفى. وما من شك فى أن هيجل نفسه كان سيقاوم التصور الماركسى للمجتمع الخالى من الاغتراب باعتباره غير اجتماعى ومجردًا إلى حد الفراغ الفعلى. ومهما كان الأمر، فإن رؤية ماركس لعدم توافق تقرير المصير البشرى مع بقاء أى من المجالات المستقلة للحياة الاجتماعية تقدم دليلاً مهمًا على فهمه الأساسى للرأسمالية ولإنكارها الجدلى. ولا يعتبر ماركس الرأسمالية نمطًا مجرَّدًا من الصفات الإنسانية إلى أقصى حد بناءً على توزيع الدخل أو شكل المِلكية الذى تنطوى عليه؛ بل مرجع ذلك أن الإنتاج الرأسمالى يتسم بطابع العملية المحايدة التى يقيِّد بها البشر، وتجمَّد فيها تعاملاتهم أو تُبلور لتصبح أشكالاً مُشَيَّأة reified لحياة البشر، حتى إن ماركس يراها على أنها خسارة بالغة للجوهر البشرى أو إنكارًا له. ولا يمكن لاغتراب العمل أن يبقى بعد انتهاء إنتاج السلع، لأن العمل المغرَّب يُعَرَّف بأنه ذلك العمل الذى يحدث حينما تفشل المبادلات الإنتاجية فى أن تكون تعبيرًا مباشرًا عن الإرادة البشرية المنظَّمة.

بناءً على ذلك فإن الاشتراكية تُعرف بقدرتها على تجاوز إنتاج السلع والاستعاضة عنه بالإنتاج المخطَّط. وهو إنتاج مخطَّط بقصد تلبية الحاجات البشرية (بما فى ذلك الحاجة الأساسية إلى العمل المعبِّر)، أى إنتاج لا يتحقق من خلال

المبادلات النقدية أو يحكمه قانون محايد للعرض والطلب، وهو ما يميز النظام الاشتراكى.[٨] ولا جدال فى أن ماركس كان يسلم بأن التخطيط الاقتصادى فى النظام الاشتراكى سوف يكون ديمقراطيًا، وهو ما يعد نتيجة طبيعية لكلامه عن تقرير المصير. (وربما يكون من الملائم أن أنحى هنا جانبًا الحديث عن المسائل الصعبة المتعلقة بإجراءات اتخاذ القرار، بالإجماع أو بغيره، التى تتناسب مع التخطيط الديمقراطى للاقتصاد الكلى، وأن أمتنع كذلك عن التعليق على المآزق المنطقية على نمط آرو(*) Arrow التى من المؤكد أن تولِّدها تلك الإجراءات.) إلا أنه من المهم جدًا فهم أن التنظيم الذاتى للاقتصاد الاشتراكى يتعارض فى كل شىء تعارضا تاما مع التنظيم الذاتى لغايات السوق ونظامها.[٩] ذلك أنه بينما يدين النظام الناجم عن سلسلة مبادلات السوق بأهم خواصه إلى عدم كونه نتيجةً للتخطيط البشرى، وإن كان مصدره الأفعال البشرية، فمن المفترض أن يجسد نظام الاقتصاد الاشتراكى، فى التصور الماركسى له، نوايا الأفراد المكوِّنين له. ويكمن النقد الأساسى الموجه لفكرة ماركس عن الاقتصاد الاشتراكى، حتى مع افتراض وجود ما يكفى من الانسجام فى اختيارات البشر وأهدافهم لتحاشى الصراعات الخطيرة على تخصيص الموارد، فسوف يحرم كبت عمليات السوق المخطِّطين الاقتصاديين من معلومات كثيرة تفيد التنفيذ العقلانى للمشروعات المتفق عليها. وبغض النظر عن المشاكل الناجمة عن فكرة إخضاع إرادة البشر الجماعية الخاصة بالعمليات الاقتصادية العفوية، فإنها تمثل قوة الدفع الرئيسية للاشتراكية الماركسية. وهذه الفرضية الخاصة بالنتائج الاقتصادية لتقرير المصير البشرى هى ما أقترح تسميته: فرضية ماركس **المضادة للاستقلال الذاتى** Marx's *anti-autonomist* thesis.

جرت المحافظة تماما على كل من هذه الأوجه الثلاثة لمفهوم ماركس عن الإنسان فى رؤية هربرت ماركوزه للنظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت. ويجرى التعبير عن الفرضية الحركية فى تأكيد ماركوزه المستمر على الدور

(*) كينيث جوزيف آرو المولود فى عام ١٩٢١ عالم اقتصاد أمريكى حصل عام ١٩٧٢ على جائزة نوبل بسبب نظرياته التى تساعد فى تقدير المخاطر التجارية والسياسات الاقتصادية الحكومية. (المترجم)

الخلاق للإنسان باعتباره موضوع التاريخ، أى فاعلا فى عمليات الخلق والتحويل المستمر لأشكال حياته الاجتماعية، ورفضه لأى شكل من أشكال التطوير الذاتى للإنسان تصوره من زاوية الخضوع لضرورات القوانين التاريخية. وكما هو الحال بالنسبة لماركس، يقول ماركوزه إن اختزال العلاقات البشرية إلى علاقات بين الأشياء، وبالأخص إلى علاقات بين السلع، هو ما يشكل لا إنسانية المجتمع الرأسمالى الأساسية، وهو ما يولِّد "الإنكار القاطع" للنظام الرأسمالى. والأساس المفاهيمى للمادية التاريخية عند ماركوزه، كما هو عند ماركس نفسه، شكل من أشكال النزعة الإنسانية الميتافيزيقية التى تتصور التاريخ على أنه كشف متوال لقوى الإنسان البشرية المحدَّدة، غير أنها تعترف بأن أنشطة الجماعات والأفراد الاجتماعيين الإمبريقيين قد تخفى قدر ما تكشف عنه من طبيعة الإنسان وإمكانياته الأساسية. وماركوزه موجود فى تراث ماركس الأصيل فى تأكيده القوى على وظائف الوعى الأيديولوچى الزائف فى منع الناس من التفكير مليًا فى ظروفهم باعتبارهم عمالاً مغرَّبين وبالتالى فى إعادة إنتاج نظام اجتماعى غير عقلانى. وعند وضع نظرية طموحة للأيديولوچيا، يتفق ماركوزه مع ماركس فى افتراض وجود مجموعة من القوى البشرية التى يُعَد دور الوعى الزائف على وجه التحديد هو الحيلولة دون ازدهارها. وكما هو الحال عند ماركس وهيجل، يسلم ماركوزه بأن قوى التأمل النقدى تلك تظل كامنة فى معظم المجتمعات، وهى موجودة بشكل واضح فقط فى المجتمعات شديدة التعقيد نسبيًا، غير أنه لا يشك فى أن بعض هذا الذى يُقال عن الكيان البشرى للإنسان تفترضه أية نظرية للأيديولوچيا. وتبين أعماله بجلاء كاف أن كلاً من منطق المادية التاريخية وتطورها باعتبارها أيديولوچيا يحتاج إلى أنثروبولوچيا فلسفية من ذلك النوع الذى يسعى تلاميذ ألتوسير إلى إزالته من الماركسية. وأخيرًا، نجد عند ماركوزه كذلك تأكيد ماركس، الإنتاجى النزعة، على القيمة الجوهرية للعمل المعبِّر عن نفسه، وعلى التصور المضاد للاستقلال الخاص بالنظام الاقتصادى الذى أعيد بناؤه بشكل عقلانى ويدار بطريقة كلية.

إلا أن ماركوز، بتأكيده على الجانب الإنسانى الميتافيزيقى للنظام الماركسى، يتراجع عن مزاعمه التاريخانية ويتخلى عن بعض أوضح افتراضاتها بشأن دور الصراع الطبقى البروليتارى فى التحول إلى الاشتراكية. ويُعْرَض المأزق الذى يضع فيه ماركوزه تخليه عن التاريخانية الماركسية عرضًا جيدًا فى مزجه المميز للعبارات المؤكدة والمتكررة الخاصة بالطابع شديد الشمولية للرأسمالية الحديثة بالتأكيد المتكرر على الإمكانية الحقيقية للثورة وإعادة البناء الاجتماعيين الشاملين. وقد أوضح ماركوز، من ناحية، أن "الحاجة الماسة إلى الثورة لم تعد سائدة بين تلك الطبقات، مما سيجعل 'المنتجين المباشرين' قادرين، من ناحية أخرى، على وقف الإنتاج الرأسمالى".[١٠] كما أنه يقول إن "تصور ماركس للثورة كان يقوم على وجود طبقة ليست فقيرة ومسلوبة إنسانيتها فحسب، ولكنها كذلك متحررة من أية مصلحة مكتسبة فى النسق الرأسمالى، ولذلك فهى تمثل قوة تاريخية جديدة ذات حاجات ومطامح مختلفة من الناحية النوعية".[١١] ويرى ماركوزه أن سبيل ظهور تلك "القوة السلبية الداخلية" مسدود فى المجتمع الصناعى المتقدم؛ "ليس بالقمع العنيف أو بواسطة أنماط الحكم الإرهابية، بل من خلال التنسيق والإدارة المريحين والعلميين".[١٢] ونتيجة لما يتسم به المجتمع المعاصر من "إدارة علمية للحاجات والمطالب والتلبية" على قدر كبير من الفاعلية،[١٣] فإن الصلة التاريخية الداخلية بين الرأسمالية والاشتراكية... تبدو مقطوعة"،[١٤] ولذلك "تتبخر فكرة البدائل المتاحة لتصبح بعدًا طوباويًا تمامًا تشعر فيه بالراحة".[١٥] وهنا يؤكد ماركوزه أنه بفضل نجاح التكنيكات الحديثة لإدارة المطالب، التى تصبح فيها حتى الحاجات والغرائز غير الواعية للسكان عرضة للتلاعب، أصبحت الطبقة المعارضة التقليدية فى المجتمع الرأسمالى متصلة بظروف عبوديتها. وبذلك فإن العمل المُغَرَّب قد يُعاش مع اكتمال تكنيكات العلاقات الصناعية على أنه مجزٍ ويلبى المتطلبات. ومن ناحية أخرى، تلفظ الجماعات الاجتماعية ما سوف يسعى إلى استغلال الإمكانيات الطوباوية التى يعتقد ماركوزه أنها متأصلة فى الرأسمالية الحديثة. فقد اكتشف ماركوزه فى "الرجل ذو البعد الواحد One-Dimensional Man" آخر ما تبقى من آثار الاحتجاج الثورى داخل "طبقة المنبوذين والدخلاء، والمستغَلين والمضطهَدين

من الأجناس والألوان الأخرى، والعاطلين ومن لا يمكن توظيفهم".[16] وفى "مقال عن التحرر" An Essay on Liberation ارتأى ماركوزه أنه نتيجة تقدم الأتمتة automation "قد تحدث عملية انحلال عامة غير منسقة وغير منظمة وتتسم بالتشتت".[17] ويفترض ماركوزه أن الطليعة الفكرية تستغل التناقضات الجديدة التى تنشأ فى مرحلة متأخرة من مراحل تطور المجتمع الرأسمالى المتأخر تنفيذ سياسة تتسم بالتسامح التفاضلى تجاه القوى المحافظة والرجعية والعمل على إقامة تحالف مع جماعات المعارضة الأخرى. وسوف تدشن المجتمعَ الجديدَ حكومةٌ تعليم دكتاتورية مكونة من رجال ونساء أحرار يمكنها، مسترشدة بعملية جذرية لإعادة تقييم القيم وبإلهام من حساسية جديدة، الاستفادة من الموارد التكنولوجية الضخمة للمجتمع الحديث، وتحاشى القهر الذى شوه كل الثورات السابقة. ونجد فى كتابات ماركوزه المتأخرة أن الثورة الاجتماعية التى يحركها تبنى أقلية من الدخلاء العاجزين للسياسة الراديكالية، والتى وصفها فى "الرجل ذو البعد الواحد" بأنها "ما هى إلا مصادفة"،[18] يجرى التعامل معها من جديد على أنها احتمال طوباوى قاومته فى الواقع المؤسسات والقوى الاجتماعية القائمة كافة.

يبين فكر ماركوزه بوضوح التوترات المتأصلة فى أى تنقيح للنسق الماركسى تكون الأولوية فيه للمسلّمات الميتافيزيقية على النظرية الاجتماعية والتفسير التاريخى. وتصبح الاشتراكية إمكانية حرة لا يقيدها أى التزام، وصورة مجردة وصريحة فى طوباويتها، ولا أساس لها إلا فى الخلاصة التأملية للجوهر الإنسانى. وبما أن ماركسية ماركوزه مجردة من نظرية التحول الماركسية التى يُعتَرَف فيها بالبروليتاريا على أنها الطبقة التى تتجسد فيها مصالح البشرية الكلية، فهى لا تتشابه مع شىء قدر تشابهها مع الإنسانية الراديكالية الهيجلية اليسارية. وعندما يفصل ماركوزه عملية التحول إلى الاشتراكية عن أى نوع من النشاط البروليتارى فإنه يحيى من جديد التراث اليعقوبى ما قبل الماركسى الذى يصبح فيه العمال موضوعات سلبية لتحررهم (كما فعل ستالين). أما مأزق فكر ماركوزه فيكمن فى اعترافه ببطلان النسق الماركسى، الذى يتصورونه نظريةً للتطور

الرأسمالي ومشروعًا لتفسير التاريخ، مقرونًا برفضه النظر إلى أى تطور إمبريقى على أنه يشكل نوعًا من نقد الجوهر الميتافيزيقى للماركسية. ولا شك فى أنه مقابل هذا النقد سيكون هناك من سيلح على أن ماركوزه هو فى آن واحد أكثر وأقل ماركسية بالفعل من الصورة التى صَوَّرَتْه عليها. فهو، من ناحية، يؤكد دائمًا أنه لا سبيل إلى استغناء الثورة الاشتراكية عن نشاط الطبقة العاملة ومبادرتها، تمامًا كما أكد ماركس. ولكن نظريته الخاصة بالطبيعة البشرى تدين بالكثير، من ناحية أخرى، لفرويد Freud؛ ذلك أن نظريته الخاصة بـ"الولع التكنولوچى" technological eros تقتبس فى الواقع من نظرية المباراة أكثر مما تتعلق بنظرية القيمة أو العمل. وردًا على ذلك، أشير إلى أن كتابات ماركوزه تحتوى على بعض من نفس التوترات التى تبرز فى أعمال ماركس. وكما هو حال ماركس، يبدو ماركوزه متأرجحًا بين رؤية الإنسان كعامل homo laborans حرف الاستغلال الطبقى على امتداد آلاف السنين طبيعته، ورؤيته له من منطلق أن قدراته الكاملة لا تتجلى إلا بالتحرر من العمل والانطلاق فى أجواء من الحرية غير المقيدة. ففى الحالة الأولى يُنظر إلى إنهاء الاغتراب الاقتصادى على أنه ينطوى بالضرورة على نوع ما من إدارة الذات وتحويل العمل اليومى إلى تجربة قيمة بالفطرة، بينما يكون التأكيد فى الحالة الثانية على الإنقاص المتوالى لوقت العمل. وهذان الخيطان الفكريان بشأن العمل أصيلان فى ماركسيتهما، وليس هناك ما يدعو إلى الاستشهاد بتأثير فرويد على ماركوزه كى نعلل تأكيد الأخير على المزايا الجوهرية للنشاط الممزوج بالراحة والمتعة.

فيما يتعلق بإصرار ماركوزه على ضرورة أخذ الطبقة العاملة بزمام المبادرة بالثورة الاشتراكية، لابد من القول إن ذلك لم يتسم قط بقدر كبير من المصداقية. وإذا كان للطبقة العاملة أى دور إيجابى فى سيناريو ماركوزه فهو بعد الثورة الاشتراكية، أى فى فترة البناء الاشتراكى. وبإنكاره لأى دور للطبقة العاملة فى المراحل المبكرة من الثورة الاشتراكية، يعيد ماركوزه تأكيد اقتناعه بدمج أبناء الطبقة العاملة فى المجتمع الرأسمالى المتقدم فحسب. إلا أنه من المؤكد أن الناقد

المتعاطف مع ماركوزه سوف يشعر بأن الاستجابة الأكثر إدراكًا وتفهمًا لأدلة هـذا الدمج سوف تحدث تعديلاً فى بعض أكثر التزاماته الماركسية جوهرية.

لا أعنى هنا الاستشهاد بمعيار تزييفى ساذج لملاءمـة نظريـة مـاركوزه الميتافيزيقية (الماركسية أصلاً) الخاصة بالطبيعة البشرية. وعلى أيـة حـال فـإن تسمية رؤية ماركوزه للإنسان بالرؤية الميتافيزيقية تعنى أن أى نقد لها يحتكم إلـى التجربة وحدها لا يمكن أن يكون حاسمًا، أى أنها رؤية تُشَـكِّل التجربـة وتفسـح المجال للأدلة الإمبريقية. ولا يعنى هذا إنكار أن الأدلة الإمبريقية يمكن أن يكـون لها أولوية على نقد رؤية ماركس الخاصة بالإنسان التى يمكن تقييمهـا بالطريقـة اللاكاتوزية Lakatosian باعتبارها جزءًا من برنامج بحثى تحليلى أو تعاقبى. ولن نحاول هنا القيام بمثل هذا التقييم. ولكن من المؤكد أننا سنرسم صورة عامـة لـه. وسيكون لدينا سبب لبحث تصور الإنسان الذى جرى التعبير عنـه فـى كتابـات ماركس، وعند بعض أتباعه مثل ماركوز، باعتباره جزءًا مـن برنـامج البحـث التحليلى، إذا كانت هناك أسباب فلسفية لتعديله تقوم على أدلة إمبريقية متاحة. ولكى نوضح الأمر بطريقة دوجماتية، فإن رؤية ماركس الخاصة بالإنسان، باعتباره فى الأساس فاعلاً غير مقيَّد ومقرِّرًا لمصيره، تأتى مقترنة بتشويش المنطـق المثـالى والأنطولوچيا. ويعتبر نقد كامنكا Kamenka لماركس بشأن هـذه النقطـة جـدير بالاقتباس:

> (من المحتمل) أن يكون الإنسان، كما يصوره مـاركس فى الفترات التى كان فيها ميتافيزيقيًا، هو ذلك الكـائن غير المقيَّد فى الفلسفة السكولاسـتية scholastics (أى الرب) الذى يعد عدم تقيده أحد سمات كماله الأساسـية فى طبيعته (الحقَّة)، وبالتالى تُستنتج منه. ومن الرؤيـة السكولاستية للرب يستمد ماركس دون أن يشعر تصور الإنسان باعتباره (فى الواقع) مبتدأ دائمًا ولـيس خبـرًا أبدًا. وهو يأخذ من المنطـق السكولاسـتى فكـرة أن

> المكتفى ذاتيًا والمقرر لمصيره والإيجابى دائمًا أسـمى
> أخلاقيًا من المقيَّد والمقرَّر مصيره سلفًا وكذلك السلبى،
> وهى الفكرة التى ما كانت لتحظى بالتأييد لولا ذلك.[١٩]

أشار كولاكوفسكى[٢٠] بطريقة قد تكون أكثر قبولاً إلى ارتباط رؤية ماركس الخاصة بالإنسان ارتباطًا شديدًا بالأنطولوچيا الأفلاطونية، التى يُتصوَّر فيها العـالم على أنه سلسلة كبيرة من الوجود يمكن التعرف فيها على درجـات مـن الواقـع وتندمج مع درجات من المنفعة، ويلخص فيها النوع البشرى فى تبريـر تـاريخى للعدالة الإلهية العودة إلى الوحدة غير التفاضلية المصورة على أنها مقصد الـروح فى الكتابات الأفلاطونية الجديدة والهيجلية. وليس الاعتراض على رؤية مـاركس الخاصة بالإنسان اعتراضًا إمبريقيًا محضًا، باعتبار أن مضمونها يحتـوى علـى جانب ماهيوى أو ميتافيزيقى، بل إنه اعتراض فلسفى من النوع الجوهرى. وهـو ليس اعتراضًا يمكن الدفاع عنه فى هذا السياق، ولن أحاول الدفاع عنـه. وربمـا يكفى أن أقول إن الادعاء بأن الماركسية تشكل برنامج بحث تحليلى يقـوم علـى اقتران النقد الفلسفى لمنطقها الأساسى وأنطولوچيتها بأدلة ومبررات تتعلق بالحيـاة السياسية، مما يوحى بتفكك الفكرة الماركسية الخاصة بالعودة إلى الوحدة المفقـودة فى اتحاد المجتمع المدنى والسياسى الخالى من الصراع. والاعتراض المهم فى هذا المقام عرضه كولاكوفسكى فى نقده لأسطورة الهوية الذاتية البشـرية باعتبارهـا أساسية فى المشروع الماركسى الخاص بالمجتمع ما بعد السياسى. فهذا نقد يجـب ألا يعتمد اعتمادًا مباشرًا على الحجج والبراهين الفلسفية، حيث قد يُقال إن تجـاوز الانقسام الذاتى، الذى هو مشروع ماركس بقدر ما هو مشروع روسـو، لا يمكـن إنجازه إلا بالثمن الذى اعترف به روسو ولم يعترف به ماركس، أى العـودة إلـى مستويات أدنى بكثير من الوعى الذاتى النقدى فى النظام الاجتماعى الأكثر بساطة. ويشير هذا إلى أنه نقد ساخر لتفسير ماركس التاريخى بموجب عدم أخـذه تعـذر نقض الإثراء المفاهيمى التراكمى من خلال التعقد الأخلاقى المتزايـد والحساسـية العابرة للثقافات الخاصة بالمجتمع البشرى. وهنا يبزر خيط نقدى آخر كذلك، وهو

خيط قد يُقال إن القيام فيه بالأدوار من ذلك النوع المقيّد الـذى يدينـه مـاركس لا يمكن الاستغناء عنه من الناحية الوظيفية فى المجتمعات الصناعية فحسب، بل إنـه فى واقع الأمر مكوّن أساسى من مكونات الهوية الذاتية البشرية فـى أى مجتمـع يمكن تصوره. ورغم أن تلك الافتراضات تبدو نظرية إلا أنها ليسـت افتراضـات فلسفية بشكل مباشر فهى شبه إمبريقية، فضلا عن أننا فى وضع أفضل مما كـان عليه ماركس لتقييمها. ويعنى هذا فقط القول بأنه إذا كنا محقين فى حكمنا على أن النسق الماركسى ينطوى على برنامج بحث يبدو متفسخاً فى سياقنا نحن، فإن ذلـك لا يترتب عليه أى شيء آخر فيما يتعلق بالمصداقية فى زمن ماركس.

الماركسية باعتبارها علمًا اجتماعيًا وتاريخًا نظريًا:
كوهن يكتب عن المادية التاريخية باعتبارها نوعًا من الوظيفية

هناك اعتراف صريح، فيما ذكره چ.أ. كوهن حديثا عـن ماديـة مـاركس التاريخية من الناحية الوظيفية، باعتماد نسق ماركس على رؤية معينـة للطبيعـة البشرية رغم التكتم على مضمونها الميتافيزيقى إلى حد كبير. ويشير كوهن إلى أن هناك "تراثًا ماركسيًا فى إنكار ثبات الطبيعة البشرية من الناحية التاريخية"، ولكنـه يصر على أن هناك "حقائق ثابتة عن هذه الطبيعة"[٢١]، وهى حقائق يعتمـد عليهـا نسق ماركس، ولا يقلل منها إصراره على التحول الذاتى الجزئـى للإنسـان فـى التاريخ. وكما يقول كوهن، فإن "الإنسان حيوان ثديى ذو تكوين بيولوچى معين لـم يتطور بالمرة فى بعض النواحى الأساسية طوال آلاف السنين مـن التـاريخ".[٢٢] فكيف يفسر كوهن مكانة رؤية الطبيعة البشرية عند ماركس؟ إنه يعلن أن الادعـاء الأساسى للمادية التاريخية هو ما يسميه فرضية **الأسـبقية** primacy thesis التـى تؤكد أن "طبيعة أى مجموعة من العلاقات الإنتاجية يمليها مستوى تطـور القـوى الإنتاجية التى تتضمنها (إلى حد أبعد بكثير مما هو عكس ذلك)".[٢٣] وهو يقول لنا إن فرضية الأسبقية ترتبط بفرضية ثانية يسميها فرضـية **التطـور** development

التى يصوغها كما يلى: "تميل القوى الإنتاجية إلى التطور على مر التاريخ."[٢٤] وهو يشير إلى أن هذه الفرضية تقتضى ما هو أكثر مما طورته القوى الإنتاجية بالفعل. فبينما يحتمل أن يكون ما حدث من تقدم قد تم نتيجة مزيج من الأسباب غير المنسقة"،[٢٥] تؤكد فرضية التطور أن لدى القوى الإنتاجية نزعة عالمية للتطور. ولا تقتضى هذه النزعة أن تتطور القوى **باستمرار**، فكما يقول كوهن مستشهدًا بانهيار روما الإمبراطورية: "هناك استثناءات تحول دون التعميم، فالقوى الإنتاجية قد تصاب بالركود، لكنها لا تتحرك فى الاتجاه المعاكس ما لم تحدث كارثة طبيعية". وهكذا فإن فرضية التطور، كما يقول كوهن بإيجاز بليغ، "تتنبأ بميل دائم نحو التقدم الإنتاجى الناشئ عن العقلانية والذكاء فى سياق صرامة الطبيعة".[٢٦] وبالنسبة للنماذج المضادة الواضحة، يؤكد لنا كوهن أن نظرية التاريخ ملائمة للأحداث الشاذة، وإن اعترف بأن هناك حاجة لم تُلبَّى بعد إلى معايير الاستواء بالنسبة للمجتمعات البشرية.

ويوضح كوهن أن فرضية التطور، التى يبدو أنه لا سبيل لاستغنائها عن معايير الشذوذ فى المجتمع أو التاريخ، هى نفسها دعم ضرورى لفرضية الأسبقية. فما الذى يدعم فرضية التطور إذن؟ يعلن كوهن أن "السبب الذى نقدمه لتأكيد فرضية التطور هو أن فى زيفها إخلال بالعقلانية البشرية".[٢٧] كما يقول إن فرضية التطور تصبح جديرة بالتصديق[٢٨] إن نحن انتبهنا إلى ثلاث حقائق حول البشر، وهى أنهم عقلانيون إلى حد ما، وأن وضعهم التاريخى العام هو وضع الندرة، وأنهم يمتلكون ذكاءً من النوع والدرجة اللذين يمكِّناهم من تحسين قَدَرهم. ويشير كوهن إلى أن افتراض كون البشر غير عقلانيين فى حال إخفاقهم فى استغلال فرصة زيادة القوى الإنتاجية، حينما يسمح نمو المعرفة بذلك، له مشكلتان: فنحن لا نعرف "الحجم النسبى لمشكلة الإنسان المادية والمصلحة الناجمة عن حلها، مقارنة بالمشاكل والمصالح البشرية الأخرى.... ومعرفة إذا كان زيف فرضية التطور سوف يخل بمطالب العقلانية أم لا يتطلب حكمًا نسبى الأهمية على مصالح محتملة التضارب".[٢٩] ويحدد كوهن مشكلة ثانية حين يشير إلى أنه "ليس واضحًا

أن المجتمعات تفرز بطبيعتها ما يجعل العقلانيةُ تساعد الناس على الاختيار الحــر. فهناك ظلال بين ما يرتئيه العقل وما تختاره المجتمعات".[٣٠] ويقول كــوهن عــن دفاعه عن فرضية التطور إنه "غير حاسم، ولكن قد يكون له مضمون ما".[٣١] ولا ينصف هذا الإنكار المشاكل التى يوقع كوهن نفسه فيها؛ فالعقلانية التى يعمل بهــا كوهن تحتوى على المضمون الذى يحتاجه فقط إذا كانت قيمة بعض عناصر ثقافتنا تُصَب فيه، وإن كان يرى أن له أثر كلى وإلا فإنه يكاد يكون تصورًا فارغًا تمامًــا وغامضًا ومبرمجًا. ذلك أن افتراض ميل العلاقات الإنتاجية إلى التغير كى تســمح بالاستفادة الأكثر فاعلية من القوى الإنتاجية يصبح فى هذه الحالة فارغًا وليس فقط زائفًا بشكل عارض. فالواقع أن فكرة الاستفادة الفعالة بصورة أو بأخرى من القوى الإنتاجية لا يكون لها معنى إلا فى ظل وجود اتفاق على الأهداف، كما فى مشاكل الهندسة. وحتى داخل ثقافتنا، نجد أن أحد ملامح المشاكل الاجتماعية البارزة هــو أنها عادةً ما تنشأ عن صراعات حول أساليب الحياة وليس عن ذلــك النــوع مــن الخلاف الفنى الذى قد يحدث بين المهندسين المكلفين باستكمال مشــروع مشــترك ما.[٣٢] ولنتأمل فى هذا الخصوص الجدل الحالى بشأن تسمين المواشى والــدواجن وبشأن القضاء على المزارع العائلية الصغيرة وإحلال الشركات الزراعية الكبيــرة محلها.[٣٣] وافتراض إمكانية أن تمضى مناقشة مزايا أشكال المشروعات الزراعية المتنافسة، استنادًا إلى معيار مشترك ما للكفاءة، هو افتراض زائف صراحةً؛ ذلــك أن الزراعة لها غرض واحد لا خلاف عليه. وينطوى فهم الجدل الحالى فى هــذا المجال على الاعتراف بأن التصورات المتنافسة للزراعة موضع خــلاف، حيــث يرتبط كل منها بالدفاع عن أسلوب حياة أكثر اتساعًا. وقد يسوى الاحتكام إلــى أى معيار شامل للكفاءة، عند تلبية الأفضليات الواضحة والمحددة، هذا النزاع فى حالة واحدة فقط وهى أن تكون هناك سوق مشتركة تصب فيها كل المطالــب ويجــرى على أساسها إبرام صفقة معقولة.[٣٤] ولا يمكن لأى معيار من معايير الكفــاءة أن يكون محايدًا فى أى صراع من هذا النوع ومقبولاً فى الوقت نفسه من كل أطراف هذا الصراع. فليس من المستبعد، وهو ما يحــدث كثيــرًا، أن تصــل الحركــات الاجتماعية المتعارضة إلى تسوية فعالة، غير أن هذه التســوية عــادة مــا تكــون

مختلفة كل الاختلاف من حيث الطابع عن صفقة السوق، فهى غالبًا ما تمثل مجرد الحد من الصراع بين الدعاوى اللامتكافئة.

وعادة ما تكون المشاكل أشد هولاً حين يجرى الاحتكام إلى الكفاءة، ليس لتسوية الصراعات العملية داخل ثقافة بعينها، وإنما للمساعدة فى تفسير التحولات من نظام اجتماعى إلى آخر أو من حقبة تاريخية إلى أخرى. وحين نشأ نظام العمل الرأسمالى فى المجتمعات الإقطاعية بأوروبا، لم يكن الفاعلون الأساسيون داخل أشكال الحياة الاقتصادية المتنافسة يشتركون مشاركة بديهية فى الأهداف والمشاكل التى ثبت أن الرأسمالية هى أكثر حلولها كلفةً. ويسلِّم من يظنون أن التاريخ البشرى ككل يمكن فهمه على أنه تحرك من الاستخدامات الأقل كفاءة للقوى الإنتاجية إلى الاستخدامات الأكثر كفاءة بحقيقة ضمنية وهى وجود معيار مشترك للكفاءة، بينما لا يمكن حتى تصور مثل هذا المعيار. ذلك لا يعنى أن النقد الموضوعى لثقافة ما أو لأسلوب حياة لا يمكن أن يمضى بالاستعانة بالكفاءة؛ فالواقع أن الأمر لا يتطلب إقرار رؤية شبه بارسونية quasi-Parsonian يصعب فيها التمييز بين الترتيب الاجتماعى واستمراره المطلق. ويعنى هذا أن معيار الكفاءة يفتقر إلى ما يمكن تطبيقه عبر الثقافات أو حتى (داخل المجتمع الواحد) بين أساليب الحياة المعبرة عن القيم اللامتكافئة.

ولا تواجَه هذه المشاكل بملاحظة كوهن أن فرضية التطور تعتمد على حكم بشأن الأهمية النسبية للمصالح المادية وغيرها من مصالح فى حياة البشر. ويكون التمييز الحاد بين المصالح المادية وغيرها من مصالح مناسبًا فقط فى المجتمع العلمانى وما بعد التقليدى من ذلك النوع الذى تكون الهيمنة فيه لنظام العمل الرأسمالى عادةً. وحتى داخل المجتمع الذى هو من هذا النوع، نجد أن تطبيق مثل هذا التمييز يخلق مشاكل لا تتعلق بعدم الدقة، أو البنية التى لا يقيدها شىء، بل بالغموض المطلق. فإذا تخلى رجل أعمال غنى أصابه الإنهاك والضيق عن الدخل المرتفع مقابل حياة أكثر استرخاء ودعة فى الريف، فهل هو بذلك يسوى صراعًا بين مصالحه المادية ومصالحه غير المادية لمصلحة الأخيرة؟ وإذا اعترض العمال

على إدخال الأساليب التايلورية Taylorian techniques الخاصة بإدارة الوقت فى حياة المصنع، ولم يكبح اعتراضَهم عرضٌ معقولٌ بإعطائهم أجورًا أعلى، فهل هذه حالة يجرى فيها التخلى عن المصالح المادية من أجل منافع أخرى؟ وهل يجب أن نفهم أن سبيل العقلانية يكمن فى تفضيل المصالح المادية باستمرار، على فرض توفر معيار تمييز جاهز بين هذه المصالح وغيرها؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما معنى الادعاء بأن زيف فرضية التطور يصبح تشكيكًا فى العقلانية البشرية؟ لا تفيد الاستعانة بمعايير الاستواء فى التاريخ أو المجتمع (يوجد تفويت slippage مزعج هنا)، حيث إننا نفتقر إلى المعايير التى تلبى شرط كوهن الخاص بالتخلى عن فرضية التطور دون الإلحاح على افتراضها سلفًا. وأخيرًا، فإنه حتى إذا وُجد تصنيف عملى للمصالح البشرية، وصح أن البشر كانوا يميلون دومًا إلى تفضيل مصالحهم المادية على ما سواها من مصالح، فسوف تظل فرضية التطور غير صحيحة بالضرورة. ويُلَمِّح كوهن إلى اعتقاد ماركس الظاهر بأن زيادة عدد السكان هى التى حثت، بإرباكها التوازن بين الحاجات والموارد الطبيعية المميز للشيوعية البدائية[٣٥] ، على تبنى ما يسميه "تكنولوچيا أشد عداءً". وهناك أسلوب على نفس القدر من الفاعلية فى علاج عدم التوازن الذى أحدثته الزيادة السكانية، وهو الأسلوب الذى فضلته الأغلبية الساحقة من المجتمعات التقليدية، ويتمثل فى فرض قيود على الزيادة السكانية. وما لم يكن الانشغال الأوروبى المحلى الضيق بسيطرة الإنسان على البيئة الطبيعية قد أُدخل ضمن تصور العقلانية التى يعمل بموجبها كوهن لما رأيت الطريقة التى يمكن بها الحكم بعدم صلاحية هذا الحل باعتباره غير عقلانى. والواقع أن تصور الإنسان الاقتصادى الذى ينطوى عليه تصور كوهن الخاص بالعقلانية لا يميل إلى تأييد النزعة الإنتاجية الماركسية.

ينبثق تصور كوهن للعقلانية، وهو تصور لا تاريخي ولا ماركسي ويكاد يكون تصورا بنثاميًا Benthamite نفعيًا، من بحثه المتعجل للجوانب الإشكالية لأى معيار لتقييم القدرة الإنتاجية. فهو يقول لنا إن القدرة الإنتاجية هى "مقدار فائض الإنتاج الذى تمكِّن منه قوى (الإنتاج)"، بينما يُفهم فائض الإنتاج فى هذا السياق

على أنه يعنى "الإنتاج الذى يتعدى ما هو ضرورى لتلبية الحاجات الفيزيقية التى لا سبيل إلى التخلى عنها للمنتجين المباشرين إلى إعادة إنتاج الطبقة العاملة". وهكذا يعلن أن "تطور القوى الإنتاجية قد يرتبط بزيادة الفائض التى تجعله ممكنًا، وهو ما قد يرتبط بدوره بذلك القدر الذى يتبقى من اليوم بعد طرح وقت العمل اللازم للحفاظ على المنتجين".[٣٦] والآن فليس جديدًا بالنسبة لكوهن، كما لم يكن جديدًا بالنسبة لماركس، أن معايير "البقاء" subsistence تتضمن حتمًا عناصر ثقافية؛ ذلك أنه بغض النظر عن أى شىء آخر، فإن أشكال الحياة الاجتماعية المختلفة تفرض مطالب مختلفة على أجسام البشر، وتقتضى بذلك وجود اختلافات فى النظام الغذائى، وهلم جرا. بل الفترة الزمنية المستخدمة فى تقييم أية زيادة إنتاجية ليست محددة حسب الظواهر. وهناك مشاكل من الواضح أن كوهن يدركها وربما يُظن أنها لا تشكل أى تهديد قاتل لمعياره المقترح. فالمشاكل الحقيقة تكمن فى موضع آخر. وأولى هذه المشاكل أنه لابد من محاولة إثبات صحة معيار الكفاءة أو الإنتاجية الذى يقترحه: فلمَ نتبنى هذا المعيار وليس سواه؟ إن بروز مثل هذا المعيار ليس أمرا بديهيًا. فلم ينظر الناس باستمرار إلى تقصير يوم العمل، أو إلى زيادة قدرتهم على دعم أعداد أكبر من البشر، على أنه مكوّن أساسى من مكوّنات رفاهتهم. فكيف يمكن أن تكون أولويات هذه الأهداف على غيرها من الأهداف – أى على الأهداف التى لها علاقة بالعظمة القومية، والتطور الروحى، والحفاظ على التقاليد القديمة، على سبيل المثال – مكوّنًا أساسيًا من مكوّنات العقلانية؟ ثانيًا: حتى إذا سلمنا بصحة افتراض كوهن بقدرتنا على إصدار أحكام كلية تأخذ كل شىء فى الاعتبار بشأن وقت العمل الضرورى من الناحية الاجتماعية، فمن الواضح أن معيار الإنتاجية الذى يقترحه ينطوى فقط على ذلك الترجيح للأمور اللامتكافئة غرضه هو الروغان منه.[٣٧] إلا أن النقطة الأساسية هى أنه حتى إذا كان بالإمكان توضيح معيار الإنتاجية الخاص بكوهن بشكل مترابط، فهو لم يقل شيئًا يبين أن الإنتاجية المتزايدة عقلانية دائمًا (أو بشكل مثالى). ولابد أن يبين ذلك، فى ظل المسافة بين معيار الإنتاجية وتصورات العقلانية العادية (المتفاوتة ثقافيًا وتاريخيًا)، إذا كان يريد لاقتراحه أن تكون له أية فعالية بديهية.

ربما كان إدراك كوهن لتلك المشاكل هو ما جعله يؤكد أن "عـــدم ظهـــور الرأسمالية بشكل عفوى خارج أوروبا يمثل مشكلة خطيرة للمادية التاريخيـــة".[٣٨] وما لم نبدأ بعزو الحالة النهائية التى تعد الرأسمالية شرطًا لا سبيل إلى الاســتغناء عنه من شروطها إلى التاريخ البشرى، فلن يبدو هناك سبب لعدم وجـــوب اعتبـــار الرأسمالية حدثًا فريدًا. وتظهر هذه الرؤية على نحو أكبر من المعقولية حين نتذكر أن ماركس نفسه نظر إلى الضرورات التوسعية والإنتاجية التى يطرحها كوهن فى محاولته لوضع خطة للتفسير التاريخى الكلى على أنها مميِّزة للنســـق الرأســـمالى ووقف عليه.[٣٩] فبادئ ذى بَدء، لا يمكن استخدام الدينامية التى تعرضها الرأسمالية على أنها نسق لتبرير ظهورها، بناءً على ما يصفه ماركس[٤٠] بأنه نزعة محافظة أساسية لدى كل أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية. والواقع أن مـــاركس ينكـــر فـــى إحدى المرات أنه يطبِّق على مجال التاريخ الإنسانى ككـــل أى تعمـــيم لأى نمـــط تعليلى يكون مناسبًا عند تطبيقه على الطريقة التى يعمل بها النسق الرأسمالى. وإذا ما أخذنا عبارة ماركس هذه[٤١] على أنها دليل موثوق به على نواياه، فسيكون لدينا سبب لاعتبار المادية التاريخية نظرية للرأسمالية وليس خطة للتفسير التاريخى.

إذا كانت فرضية التطور تفتقر إلى الدعم العقلانى، فما الذى يجده كوهن فى نظرية الأسبقية مما يساعد على اعتباره حجر الزاوية فى مادية ماركس التاريخية؟ يحدد كوهن العلاقة التعليلية المسلَّم بها فى المادية التاريخية على أنها قائمـــة بـــين القوى الإنتاجية والعلاقات الإنتاجية باعتبارها علاقة وظيفية وليس علاقة عـــابرة. ومن ناحية، فإن المقصود بهذا الزعم، إلى جانب تفسير النمط الماركسى للمجتمـــع على أنه نمط ثلاثى وليس ثنائيًا مغروسًا فيه، أن يكون تفنيدًا لبعض النقد الموجـــه للمادية التاريخية. ويهدف كوهن إلى الرد بشكل خاص على كُتَّـــاب مثـــل أكتـــون Acton وبـــلاميناتس Plamenatz ونوزيك ممن يؤكدون أن الادعاءات التعليليـــة للمادية التاريخية تبطلها الاستحالة المفاهيمية الخاصة بخلق أنواع الفـــروق التـــى تفترضها. وهكذا فهو يؤكد على العكس من هؤلاء النقاد أن وصف علاقات الإنتاج المتاح غير صحيح rechtfrei لعدم احتوائه على نفس الأشياء (الجوانب المعياريـــة

أو البنيوية الفوقية superstructural للحياة الاجتماعية) التى يدعى أنـــه يفســـرها. وأظن أنه مازال غير واضح أن وصف كوهن لحقوق البروليتاريين وسلطاتهم فـــى النظام الرأسمالى، على سبيل المثال، غير صحيح بالمعنى الذى يريده إذا كان لابـــد من قابلية علاقات الإنتاج الرأسمالية للوصف بشكل مستقل عن الأشكال القانونيـــة والأيديولوچية التى توجد فيها. وربما يكون كوهن محقًا إذن حين يقابل مـــا يقولـــه عن علاقات الإنتاج بما يسمه إنجلز "نظرية القسر force theory" فى كتابه "ضـــد دورينج" Anti-Dühring،[٤٢] غير أنه ربما كان من المشكوك فيه ما إذا كان مـــن الممكن تحاشى نظرية القسر (التى تتضح عبثيتها حين تُقيَّم علـــى أنهـــا وصـــف لعلاقات الإنتاج تتصف به فترة إنتاج بكاملها أو نمط إنتـــاج برمتـــه) دون تبنـــى وصف يظل عرضة للانتقادات التى يُعنى كوهن بتفنيدها. إلا أننى لا أريد متابعـــة تلك الأسئلة هنا، حيث إنه ليس فى مقولتى ما يدور حول كيفية الإجابة عنها، بـــل مجرد المزيد من إمعان النظر فى إعادة الصياغة الوظيفية لفرضية الأسبقية التـــى يعرضها كوهن.

يعنى القول بأن علاقات الإنتاج والمؤسسات القانونية والسياســـية تربطهـــا صلة وظيفية بقوى الإنتاج أنها تسمح للأخيرة بالتطور والاتساع بناء على قـــدراتها المحتملة. وهذه إعادة صياغة لمادية ماركس التى تحظى بجزء على الأقـــل مـــن مدلول ماركس وتسمح بالنقاش النقدى. وهى لا تتعامل مع التجديد التكنولوچى على أنه تعليلى لكل التغيرات الاجتماعية الكبيرة، بل باعتبار أنه هو نفسه خارج نطـــاق التعليل، ولكنه يؤكد أنه ما إن يتسبب ميل البشر إلى التغلب على الندرة الطبيعيـــة فى مجموعة أنساق جديدة من قوى الإنتاج حتى يتكيف سائر المجتمع كى يســـمح بنشرها بأكبر قدر ممكن من الكفاءة. وما يتبقى بعد ما قلناه حتى الآن هو تفصـــيل الآلية التى يُفترض أن يحدث بها هذا. ويحاول كوهن تزويدنا بمقولة علـــى نمـــط مقولة إنجلز مفادها أن الشكل التعليلى لمادية ماركس مماثل لذلك الشـــكل الخـــاص بنظرية التطور عند داروين[٤٣] Darwin، ولكن المقولة بها عيبان معوقـــان: أحـــد هذين العيبين يلاحظه بيتر سنجر[٤٤] Peter Singer حـــين يشـــير إلـــى التصـــور

الخاطئ لنظرية داروِن الذى يتضمنه عرض كوهن لها. ذلك أن داروِن لـم يعلـل (كما يشير كوين) طول عنق الزرافة بقوله إن العنق الطويل له فائدة تُمكِّن الزرافة من البقاء لأن قول ذلك لن يعنى شيئًا. بل كان تعليل داروِن يتعلق بتأثير الانتقـاء الطبيعى على الزراف ذى الأعناق متفاوتة الطول، وهو التعليل الذى يحل محل أى تعليل وظيفى. وعلى عكس ما قاله كوهن، فإن أية نظرية للتطور من خلال الانتقاء الطبيعى لما تسفر عنه التحولات الجينية العشوائية تجعل أى تعليـل وظيفـى بـلا جدوى فى تلك المجالات.

بشكل أكثر جوهرية، لا تحدد إعادة صياغة كوهن أية آليـة مماثلـة لـذلك الانتقاء الطبيعى الخاص بالمصادفات الجينية فى نظرية داروِن الذى تحل بموجبـه الاستخدامات الأكثر كفاءة للقوى الإنتاجية محل الاستخدامات الأقل كفـاءة. ومـن المؤكد أن هذه الآلية موجودة داخل الاقتصادات الرأسمالية التـى تتصـرف فيهـا الشركات بالطريقة التى ظن ماركس أنها سوف تتصرف بهـا، متبعًـا فـى ذلـك الاقتصاديين الكلاسيكيين. وفى البيئة الرأسمالية التنافسية قد يكون صحيحًا إلى حـد كبير (كما يشير كوهن) أن تبنى طرق أكثر كفاءة لاستغلال قوى الإنتاج المتاحة قد يكون شرطًا لبقاء الشركة. والواقع أن الضغط التنافسى ذاته قـد يبـرر التجديـد التكنولوجى وانتشار التكنولوجيات فى كل موضع من الاقتصـاد، وكـذلك سـعى الشركات لتحقيق أفضل استخدامات للتكنولوجيا الموجودة بالفعل. (وهـذه النقطـة الأخيرة لا يوضحها كوهن.) وحيثما تغب آلية منافسة السوق لا يكـون لـدينا أى سبب سوى انجذاب القوى الإنتاجية إلى أكثر الاستخدامات كفاءة. ويقول لنا كوهن إن ذلك قد يحدث فى غياب منافسة السـوق، إذا قـرر المخططـون المركزيـون للاقتصاد الاشتراكى، على سبيل المثال، الاستفادة من الاقتصادات الناجمـة عـن زيادات فى جدول الإنتاج. ولا خلاف على أن هذا قد يحدث، ولكـن الاقتصـادات الاشتراكية - كما تؤكد شكاوى علماء الاقتصاد المنشقين عن الكتلة السـوفييتية - ليس بها آلية تجعل من هذه النتيجة أمرًا محتومًا، أو تولِّد أى ميل دائم فى مصلحة هذا التطور. وحين يتحدث كوهن عن هذا، وهى الحالة الوحيدة التى يتحدث فيهـا

عن التحرك نحو الاستخدامات الأكثر كفاءة للقوى الإنتاجية في غياب الضغط التنافسي، فإنه يكشف اللعبة بتسميته إياها التوسع القصدى في شرح التعليل الوظيفي. وهو يحسم الشك في أن التعليل الوظيفي لا وجود له في العلوم الاجتماعية، إلا إذا كان موضوعه هو السلوك القصدى ودوافعه السبرانية cybernetic. وقد يقدم تعليل آخر أكثر كفاءة تعليل داروين الخفي (ولكنه ليس وظيفيًا) للتجديد التكنولوچى وللإنتاج. كما أن الكفاءة الإنتاجية للاقتصاد الرأسمالى المتروبوليتانى metropolitan قد تمكنه من قهر الاقتصادات الهامشية الأقل كفاءة بالعديد من الوسائل، بما فى ذلك القوة العسكرية، غير أن هذه مسألة أخرى. فأخذ الكفاءة الإنتاجية فى الاعتبار لا يمكن أن يبرر ظهور النمط الرأسمالى بادئ ذى بَدء، ومن الخيال افتراض أنهما يعللان امتداد هذا النمط إلى ما يمكن اعتباره حتى وقتنا هذا اقتصادات تقليدية. يخلط كوهن بثبات، أكثر من ماركس نفسه، بين إلزام النسق الرأسمالى والاتجاه الكلى. ولا يوجد فى حجج كوهن ما يدعم بشكل كاف ادعاءه أن الوظيفية الماركسية تفتقر إلى التعقيدات المحافظة للمتغيرات غير الماركسية من الوظيفية.

إننى لا أزعم أن المجموعة الكاملة من كتابات ماركس لا تحتوى على أى شيء ذى شأن أو أهمية يقف فى سبيل التحليل العلمى للنسق الرأسمالى. فنظرية الدورة التجارية trade-cycle theory ، وهى جزء من نظرية الأزمة الرأسمالية والانهيار الرأسمالى التى ربما ما تزال تستحق الدراسة رغم استمرار إثارتها للجدل بشكل كبير، ليس فيها ما يضمن الاعتقاد بأن ما يخلف الماركسية سيكون بالضرورة نمط إنتاج أكثر كفاءة. بل إن الصلاحية الكاملة للنظرية الماركسية الخاصة بالأزمة الرأسمالية لا تضمن فرضية التطور. ويشير هذا كله، بغض النظر تمامًا عن أية مشاكل ذكرتها عند تعيين المضمون المحدَّد لعرض كوهن الوظيفى لمادية ماركس التاريخية، إلى أن النسخة العلمية والوضعية للنسق الماركسى التى يقدمها كوهن لا يمكن أن تدعم دورها كنظرية للتاريخ. وقد يُرد على ذلك بأن نقطة ضعف دفاع كوهن تكمن فى رؤية الطبيعة البشرية التى يعمل

بها؛ وهى الرؤية التى يعترف هو[٤٥] بأنها غير موجودة بشكل مفصل فى كتابات ماركس، وإن زعم أنها تحتوى على الكثير مما ينسجم معها. وبعبارة أخرى، قد يُظن أن عدم تضمين كوهن رؤيته الخاصة بالطبيعة البشرية يعنى إلزامًا باطنيًا قويًا إنتاجى النزعة. إلا أنه حتى لو حدث ذلك فما كان ليسفر عن أى شىء مثل الحتمية التاريخية، أو حتى الميل الثابت، بدون هزيمة النزعات البشرية المنافسة الأخرى بطريقة يُعَوَّل عليها. وأرى أن الأمر قد يُظن على هذا النحو فقط إذا كان اتساع القدرات الإنتاجية البشرية حالة نهائية مرجعها إلى التاريخ البشرى ككل. وما لم يكن للتاريخ البشرى هدف أو غرض، وما لم يكن التوسع الغائى مناسبًا فيما يخص التغيرات التى تحدث على امتداد أجيال عديدة، فسوف تفشل نظرية التاريخ الماركسية. والنتيجة التى لا مهرب منها هى أن للمادية التاريخية سمة تتعلق بتبرير العدالة الإلهية وليست إسهاما فى علم من علوم المجتمع.

الماركسية باعتبارها أيديولوچيا صراع الطبقة البروليتارية: سوريل عن الأسطورة والتجديد الأخلاقى فى الثورة الاجتماعية

يمكن أن نعثر فى ماركسية سوريل على نوع من أيديولوچيا اشتراكية تبدو، كما أشار أشعيا برلين فى واحدة من أكثر مقالاته إضاءة وإلهاما[٤٦] ، وثيقة الصلة باثنين من أكثر المعتقدات تجذرا فى التراث الفكرى الغربى ويعدان من أهم أسس الفكر الماركسى وأكثرها جوهرية وهما: الاعتقاد اليونانى الرومانى بأن المعرفة تحرِّر، والاعتقاد اليهودى المسيحى بالتبرير التاريخى للعدالة الإلهية. غير أن زعم سوريل بأنه واحد من أتباع ماركس لم يكن وهميًا أو خاطئًا؛ ففى جانبين مهمين على الأقل يكشف سوريل عن ملمحين مميزين وقيمين من ملامح فكر ماركس.

أولاً: أكد سوريل على نحو واضح وقاطع التصور الميتافيزيقى للإنسان باعتباره كائنًا مبدعًا وخالقًا لذاته، وهو ما زعمت أنه الافتراض المنطقى للمادية التاريخية. وعلى عكس مفكرى عصر التنوير الفرنسى، وكذلك على عكس بنثام

وأتباعه من بين الراديكاليين الفلسفيين، طرح سوريل رؤية للإنسان باعتباره كائنًا إيجابيًا وليس سلبيًا، ومكافِحًا وليس مستمتِعًا، وعاملاً وصانعًا وليس متأملاً أو مستوعبًا لمعطيات الحواس. ويبدو أن سوريل تصور الفعل البشرى على أنه ينطلق من ضرورة داخلية ليترك أثرًا عميقًا على العالم الخارجي. وليس هناك ما يمكن إزالته من التصور الجامد للفعل البشرى على أنه رد فعل لمثير خارجي أو حرمان داخلي، وهو ما نجده عند هوبز أو بنثام أو هولباخ Holbach. وكان سوريل يقدِّر العلوم الطبيعية تقديرًا كبيرًا، وقد صورها بالطريقة البراجماتية الماركسية على أنها سلاحٌ فُرِضَ فيه النظام البشرى على أى عالَم طبيعى لا شكل له بطبيعته، ولكنه لم يكن يحمل سوى الازدراء لمشروعات العلوم الاجتماعية التى يصنِّف فيها السلوك البشرى ضمن وضوح القوانين المحايدة والمجردة. وهكذا يأخذ سوريل من ماركس رؤيته للإنسان على أنه مخلوق يقف بمعزل عن كائنات النظام الطبيعى، باعتباره مميزًا عن الحيوانات الأخرى لكون حياته أولاً وقبل كل شيء تعبيرًا عن دافع خلاق أساسي.

ثانيًا: اقتبس سوريل من ماركس ما قد أسميه رؤية لا أدرية agonistic view للمجتمع؛ فهو لا يرى المجتمع على أنه آلة دائمة الحركة يسفر فيها التناغم العقلانى للمصالح عن تقدم مستمر فى تلبية الحاجات، بل باعتباره حلبة للطبقات والأخلاقيات والنظرات الكلية المتصارعة. وأحد آثار النموذج التعددى والتصارعى للتطور الاجتماعي الذى استمده سوريل من ماركس هو أن الثورة الاشتراكية، فى رأى سوريل كما هى فى رأى ماركس، ذات طابع اجتماعي وليس سياسى. وهى ليست انقلابًا أو عصيانًا مسلحًا، أو ثمرة من ثمار مؤامرة للمفكرين غير المتجذرين، بل هى أوج فترة طويلة من الصراع الطبقي. ونسب سوريل طابعًا معاديًا للسياسة إلى الثورة الاجتماعية بشكل أكثر راديكالية من ماركس. ولم تكن تلك النقابية الثورية، كما تخيلها سوريل، هى وحدها التى أدت إلى رفض سياسة الجمهورية الثالثة الحكيمة والمسايرة للظروف، بل فُسرت تلك الثورة الاجتماعية على أنها فعل تعبيرى وليس قصديًا، وهى دلالة على الاستقلال والتضامن لم تكن

نتائج تقييمها ذات صلة بالموضوع بالفعل. ومما لا شك فيه أن سوريل فى تأكيده القوى على الصفات الأخلاقية للصراع الطبقى كان متأثرًا ببرودون Proudhon، ولكن لا مبالاته اللاطوباوية تجاه مشروعات النظام الاشتراكى المستقبلى أصيلة فى ماركسيتها. وقد فهم سوريل بشكل أكثر حسمًا من الكاتبين اللذين ناقشت أفكارهما إدراك ماركس بوضوح أن التطور الاجتماعى هو قصة الصراع بين التجمعات الاجتماعية المتميزة ذات الأماكن المختلفة فى الجهاز الإنتاجى للمجتمع والمتسمة برؤى ووجهات نظر متنافسة بشأن العالم. وهو بهذا يطور فكر ماركس فى تأكيده على الصراع الطبقى، ذلك الجانب من النسق الماركسى الذى غاب عند إعادة صياغة ماركوزه وكوهن له.

لقد أكدت حتى الآن على أن سوريل تبنى رؤية ماركس للإنسان باعتباره كائنا ناشطا وفعالا وعلى أنه يتبنى رؤية براجماتية للمعرفة تنسجم مع رؤية ماركس. كذلك يمكن القول إن سوريل طور مبدأ ماركس عن الصراع الطبقى وحوله إلى نقد لاطوباوى حول الأفكار الخاصة بالوحدة الاجتماعية والانسجام بين الناس، يتجاوز مقاصد ماركس، وأنه يشترك مع ماركس فى التفسير التعبيرى للفعل البشرى المضاد للذرائعية، وقبل ذلك للعمل البشرى الذى لم يزد شكه فى دوره المركزى وأهميته فى حياة البشر عن شك ماركس. وعلى الرغم من أن سوريل سلك طريقا مغايرًا لماركس، فإنه يقف معه، فى تقديرى، على نفس الأرضية؛ ذلك أنه تخلى عن أية إدعاءات تاريخية فلسفية خاصة بتصوره للصراع الطبقى ووصل إلى حد إدانة ماركس بسبب وصفه للتطور الاجتماعى المبالغ فى حتميته. غير أن نزعة سوريل الطوعية voluntarism تتصل بخلاف أعمق مع ماركس يدور حول ترجيحه لكفة الإرادة على كفة الفكر فى الأمور البشرية. وبإصرار سوريل على أهمية الأسطورة باعتبارها قوة لا عقلانية محرّكة فى المجتمع والتاريخ، وتقليله من شأن دور حكمة الحساب العقلانى للمصلحة الذاتية، فإنه يقطع صلته بشكل حاسم مع علم النفس العقلى intellectualist psychology الذى ورثه ماركس من عصر التنوير وحاول (بطريقة غير مناسبة إلى حد ما)

الجمع بينه وبين التصور التعبيرى للفعل الذى استعاره من هيجل. ويتأثر سوريل بشوبنهاور Schopenhauer ونيتشه فى معالجته للتصورات التى يكوّنها الناس عن ظروفهم الاجتماعية، باعتبار أن ما يشكلها فى الأساس هو آمالهم وحاجاتهم وليس التأمل اللامبالى للمجموعة المتاحة من الأدلة المحايدة بغرض المفاضلة بين الأغراض المتضاربة. ويعتبر تصور سوريل للأسطورة مماثلاً لتصور ماركس للأيديولوچيا ولفكرة فرويد الخاصة بالوهم، من حيث كون مضمون الحقيقة فى المعتقدات والصور والرموز لا يُنكَر، بوصفه كذلك، وإنما يُعتبر غير ذى صلة بوظيفتها فى التنظيم الكلى للنشاط البشرى. إلا أن ابتعاد سوريل عن تعاليم علم النفس العقلى الخاص بعصر التنوير يقوده إلى رؤية الأسطورة بطريقة تختلف اختلافًا جذريًا عن أى شىء يمكن استخلاصه من كتابات ماركس عن الأيديولوچيا. فأحد المعايير التى يجرى الحكم بها على أن لمعتقد أو تصور ما وظيفة أيديولوچية، عند ماركس، هو قدرته على تشويه ظروفها الفعلية ونزع الطابع الحقيقى لأنشطتها، إضافة إلى دوره الداعم فى إضفاء صفة العقلانية على مصالح البشر. فالتمييز بين المظهر والمخبر فى المجتمع هو العامل الحاسم الذى تدور حوله بحق أية نظرية ماركسية عن الأيديولوچيا. وعلى عكس ذلك، نجد أن الفكرة القائلة بوجود حالة مجتمعية فعلية أو أساسية للمعرفة يمكن للناس التوصل إليها أو اكتشافها، بافتراض وجود مثل هذه الحالة أصلا، تبدو خرافة عند سوريل. فالواقع أن سوريل يقترب من الرؤية القائلة بأن علاقات الناس الاجتماعية تشكلها الأفكار والمعتقدات، وخاصة الأساطير التى تحتكم إلى الإرادة، مما يوجب رفض أية فكرة تقول بوجود علم للمجتمع باعتبارها فكرة غير متسقة. وفى سياق كهذا لا يمكن اعتبار الاشتراكية الثورية جزءًا من هذا العلم، وبدلا من ذلك فمن الأحرى رؤيتها كوجهة نظر أخلاقية وكتصور للعالَم الاجتماعى نشأ بشكل غامض (كمنافسيه) من أعماق عقول البشر الذين لهم قَدَرٌ مشترك.

وكان لتفسير سوريل للفكر الاشتراكى على أنه الشكل المفاهيمى للصراع الطبقى البروليتارى تأثير مباشر بطبيعة الحال على كتاب لوكاش Lukács "التاريخ

والوعى الطبقى"[٤٧] History and Class-Consciousness حيث يبرز (كما هو الحال عند سوريل) المشاكل والمفارقات المعروفة. وتدور كل هذه المشاكل حول مفارقة مرجعية الذات self-reference. ويبدو ادعاء أن الاشتراكية، مثلها مثل كل الأيديولوچيات، رؤية للمجتمع تولدت عند موقع.مشارفة بعينه وتخدم مصالح بعينها، هو نفسه به جانب خاص بادعاء مطلق من الناحية المعرفية تشكل عند نقطة الحياد بين المصالح المتنافسة والرؤى الكلية المرتبطة بها التى تنكرها نظرية الأيديولوچيا العامة. والطريقة الأخرى لبيان المشكلة هى القول بأن الأحكام القائلة بأن المعتقد الفلانى أيديولوچى الطابع تعتمد دائمًا على النظرية. إضافة إلى ذلك، فلابد أن النظرية التى يفترضها أى حكم كهذا تحصل على حصانة مميزة نتيجة لإضفائها الطابع النسبى على موضوعها، ما لم يكن لها أثر ضار بها. وتبرز هذا المشاكل فى نظرية سوريل الخاصة بالأسطورة أكثر من بروزها فيما يقوله ماركس عن الأيديولوچيا.

ليس قصدى هنا التعليق مباشرة على هذه المسائل، غير أن ملاحظة واحدة تتعلق بالطريقة التى طور بها خلفاء سوريل فكره تستحق العرض. ففى كتابات ميخلز[*] Michels ومدرسته نجد استمرارًا لأعمال سوريل وحلاً فى الوقت نفسه لبعض مشاكلها التى تجسد نقد ميخلز لبعض تجاوزات سوريل. وبالطبع فإن الفكرة الأساسية فى نقد ميخلز لسوريل تكمن فى إنكاره الافتراض القائل بإمكان أن تتحول النقابات الثورية، مثلما كان يأمل سوريل، إلى وسائل لاستعادة الحيوية الأخلاقية ricorso، أى للتجديد وللحيلولة دون وقوع التدهور. وبقدر ما كانت النقابات تعمل كأدوات للصراع الطبقى الحقيقى، مع وجود أهداف متوسطة المدى وكذلك طويلة المدى تتطلب بحث الميزة الاستراتيچية والتكتيكية، فقد كان من المحتم أن تتعرض سلامتها المضادة للذرائعية والمعادية للسياسة للضرر؛ فالضغطُ الناجم عن الصراع شبه العسكرى هو نفسه الذى يولد نخبة وأقلية لها مصالح مختلفة عن مصالح

(*) روبرت ميخلز عالم اجتماع ألمانى اشتهر بكتابه "الأحزاب السياسية" الذى يتضمن وصفًا لـ"قانون حكم القلة الحديدى". وهو تلميذ لماكس ڤيبر. ترك الحزب الاشتراكى وصار فاشيا وانتقل للإقامة فى إيطاليا التى أصبح فيها نقابيًا ثوريًا. (المترجم)

الأغلبية البروليتارية. باختصار، كان ميخلز يرى أنه ليس هناك ما يدعو للظن بأن النقابات المهنية معفاة من المصير الذى آلت إليه الأحزاب الاجتماعية الديمقراطية.

وبقدر ما يكشف نقد ميخلز عن توتر معرفى فى فكر سوريل بقدر ما يشى فى الوقت نفسه بنقطة ضعفه العملية؛ فالتوتر قائم بين تلك المجالات من كتابات سوريل التى تتناول شرح النظرة الكلية والأخلاقيات البروليتارية وبين المجالات الأخرى التى يكون فيها سوريل مُنَظِّرًا لنشوئها وأوضاعها، فما يفترضه فى الأولى يبدو قابلاً للكثير من الجدل بالنسبة للثانية. علاوة على ذلك، فهو يصل إلى ذروة تألقه عندما يبدو وكأنه يروج لعلم واقعى خاص بالقوة وبالحركات الاجتماعية من ذلك النوع الذى كان سوريل يزدريه. وبما أن هذين الجانبين، التشخيصى والتنبؤى، من فكر سوريل لم يكونا قط مميزين تمييزًا واضحًا، فقد أفسد الواحد منهما الآخر مرارًا. وهكذا لا نجد فى أى موضع عند سوريل أى اعتراف نظرى بالحد التاريخى لوجهة النظر البروليتارية التى كان قد بحث أساطيرها الحاكمة بحثًا شعريًا. كما أنه ليس هناك موضع يعترف فيه سوريل بأن وجهة النظر التى يعرضها هى وجهة نظر خاصة بتجمعات اجتماعية بعينها فى مرحلة بعينها من تطورها، فى بيئة اقتصادية وسياسية محدَّدة (سرعان ما يجرى تغييرها). هذا هو ثمن امتناع سوريل عن وضع نظريات كبرى للتاريخ، حتى إن ما يقوله عن حركة الطبقة العاملة وأخلاقياتها غير تاريخى بالمرة. وإذا كان سوريل يسلم دومًا بالطابع المضلِّل لآماله الخاصة بالبروليتاريا، فإننا نجد فقط فى مغازلته الأخيرة للجماعات الوطنية الراديكالية التى بدا له أن موقفها المعادى للبرجوازية يقدم احتمالاً للـ ricorso وللنهضة الثقافية ظل حتى آخر أيامه يتصورها بطريقة سياسية (وإن كانت شديدة التميز).

خاتمة

يستدعي كل من المفكرين الثلاثة الذين ناقشتهم ونقدتهم عناصر من فكر ماركس ويطورها في اتجاه مشروع ومثمر في بعض جوانبه، وكما هو حال فكر ماركس ككل، يعرض كل من هؤلاء المفكرين بقدر أكبر من التفصيل جانبًا من إسهام ماركس، ويتضح تحت الضغط أنه قابل للتحلل إلى شرائح عديدة مميزة تميزًا صريحًا لا لبس فيه. وجوهر نقدى لكل من هؤلاء الكُتّاب هو أن نسق الأفكار الماركسى ينطوى على قدر من التزعزع وعدم الاستقرار الابستمولوچى يضعف من قدرته على الإسهام الفعال فى البحث العقلانى. وعلى الرغم من أنه يحرر الفكر من بعض أشكال التقييد الاستبدادى، فإنه يخلق مكانها فى الوقت ذاته عقبات جديدة أمام البحث المحرَّر.

قد يسأل سائل عند هذه النقطة: ما هى النتيجة التى قد يمكن التوصل إليها فيما يتعلق بمكانة تصور الطبيعة البشرية فى المشروع الماركسى؟ وربما يبدو أن جزءًا كبيرًا مما قلته يدعم رؤية مماثلة لرؤية ألاسدير ماكنتاير(٤٨) Alasdair MacIntyre، حين ينكر إمكانية الفصل فى النزاعات الاجتماعية والأخلاقية بالاحتكام إلى رؤية خاصة بالطبيعة البشرية. فهو يشير إلى أنه لا يمكن أن يكون لأية رؤية للطبيعة البشرية أهمية عملية لأن كل تراث أخلاقى يحمل معه رؤيته الخاصة للطبيعة البشرية. وسوف يرى كل منا نفسه من ناحية الممارسات الأخلاقية التى نقف فيها، وسوف تشكل الممارسات الأخلاقية التى ننتمى إليها تصورنا للطبيعة البشرية ذاته. وهو لا يقتضى هذه الرؤية الشكوكية الراديكالية التى قد يبدو أن ما قلته فى نقدى لكوهن بشأن عدم تناسب ثقافات الحياة وأشكالها المختلفة يؤيدها. وهى قد تكون مثالية من ذلك النوع الذى يجاهد ضده ماركس (وكوهن(٤٩)) لافتراض أن الإنسان يمكنه أن يكون ما يحاول جلب نفسه عليه. وهذه رؤية لم يستلزمها نسق ماركس ولم يعبر عنها هو قط. ومن المهم أن نحاول إثبات ما قد يعد قيودًا بيولوچية على أى نوع محتمل من الطبيعة البشرية، ويسهم منظرو البيولوچيا الاجتماعية فى هذه المسألة حتى وإن كان حدسهم الإيجابى

خاطئا. إلا أنه حتى نظرية قيود الإنسان البيولوچية، أو أى جزء منهـا، لا يمكـن اعتبارها نظرية اجتماعية كذلك. وإذا كان تصور الطبيعة البشرية هو أمر لا سبيل لاستغناء النظرية الاجتماعية عنه، فمن المهم أن يفهم ذلك باعتباره مقدمةً للنظريـة وليس الأساس الذى تقوم عليه.

غير أن ماكنتاير بدا أنه يسير فى الاتجاه الصحيح حين أنكر أن أى تصـور للطبيعة البشرية (أو النظرية الاجتماعية التى تجسد رؤية الإنسـان أو تفترضـها) يمكن أن تكون له أهمية عملية أو أخلاقية. وهذه نتيجة مدمرة للماركسية بصـورة كبيرة بغض النظر عن النمط الابستمولوچى الذى تُصاغ فيه افتراضاتها. ذلك أنـه سواء أكان طابع أفكار الماركسية وفرضياتها ميتافيزيقيًا أم علميًا أم أسطوريًا، فإن شراحها يفترضون دائمًا أنها قادرة ليس فقط على إلقاء الضوء على السلوك، بـل قادرة كذلك على توجيهها وإلهامها.[٥٠] وأدى سير الممارسة والتطبيق جنبًـا إلـى جنب بهذه الطريقة إلى حدوث ارتباك شديد للمقولات فى الفكر الحديث لم نفق منه إلا مؤخرًا. ولكن هذه قصة أخرى لا مجال لروايتها هنا.[٥١]

الفصل الحادى عشر

ضد كوهن عن اللاحرية البروليتارية[١]

طرح ج.أ. كوهن من خلال سلسلة من الأبحاث المهمة حجة قوية تؤيد ادعاء أن المؤسسات الرأسمالية سلبت العمال حريتهم.[٢] وتمثل حجته تحديًا قويًا لمن يظنون (مثلى) أن المؤسسات الرأسمالية هى أفضل ما يعزز الحرية. إلا أنه رغم ما تبدو عليه حجة كوهن من قوة فمن الممكن بيان ما بها من عيوب وأخطاء فى العديد من نقاطها المهمة. وهى ليست حجة واحدة، بل ثلاث على الأقل، وأحد أهداف نقدى لكوهن بشأن هذه المسألة هو التمييز بين خطوط التفكير المنفصلة العديدة التى تشكل معًا حجته الخاصة بلا حرية unfreedom العمال كطبقة فى ظل الرأسمالية. يقول كوهن عن العمال إنهم قد صُيِّروا لا أحرار unfree بواسطة مؤسسات الملكية الخاصة التى يعتمد عليها النسق الرأسمالى، حتى أنهم **مضطرون لبيع طاقة عملهم فى ظل الرأسمالية**. وعلى عكس ما يقوله كوهن، سوف أؤكد أن كل نوع من اللاحرية التى يبين هو أنها موجودة فى ظل الرأسمالية له مقابل مباشر فى ظل المؤسسات الاشتراكية. ولهذا السبب لا تثبت حجج كوهن شيئًا بخصوص تأثيرات المؤسسات الرأسمالية على الحرية. والواقع أن جوهر حجج كوهن مجموعة من البديهيات المفاهيمية بشأن الحرية الفردية والجماعية، والقوة والعدل، القابلة للتطبيق حيثما وجدت هذه المفاهيم لنفسها موطئ قدم. وفى إطار تفكير كوهن - الذى يطبِّق فيه منهجًا فلسفيًا للتحليل المفاهيمى آيل إلى الزوال على لغة الحوار الليبرالى التقليدى - تكون هذه البديهيات غير قابلة للجدل. وهى فى الوقت نفسه لا تقول لنا شيئًا ذا أهمية عن أثر المؤسسات الرأسمالية والاشتراكية على حرية العمال. والأمر الأكثر خصوصية هو أن حجج كوهن لا تقول لنا شيئًا عن الحرية النسبية للعمال فى ظل المؤسسات الرأسمالية والاشتراكية. وسوف أقدم عددًا من الحجج حول الافتراض القائل بأنه من المرجح أن يكون العمال كطبقة أقل

حرية بكثير فى ظل الاشتراكية مما لو كانوا فى ظل الرأسمالية. ومع ذلك فحتى لو كانت حججى الخاصة بكبر حرية العمال فى ظل الرأسمالية عنها فى ظل الاشتراكية غير حاسمة، فإن حجة كوهن الخاصة باللاحرية البروليتارية تبدو غير مقنعة بوضوح.

الملكية الخاصة والرأسمالية والحرية

يقول كوهن بادئ ذى بَدء إن الرأسمالية لا يمكن أن تصنع الحرية (حتى الحرية الاقتصادية) أو تتعادل معها، لأن المؤسسات الرأسمالية تقوم على الملكية الخاصة أو تشملها. ويؤكد كوهن مقولة أن الملكية الخاصة تقيد الحرية بالضرورة. (ولدعم حجتى، سأسير على نفس منوال كوهن فى التعامل مع كلمتى freedom وliberty (حرية) على أنهما مترادفين. ولكن دون الإقرار بأية فرضية عامة تخص ترادفهما). ويقول كوهن مؤكدًا: "تقوم الاقتصادات التجارية على الملكية الخاصة؛ فبإمكانك فقط أن تبيع وتشترى ما هو ملك لك أو ما يصير ملكًا لك. وينتج عن هذه الاقتصاديات تقييد الحرية على نطاق واسع. فهذه الاقتصاديات هى بُنى معقدة للحرية وللاحرية."[٣] وهو يشير فى مقال لاحق إلى أن "الملكية الخاصة تعتبر إلى حد كبير جدًا طريقة لتوزيع الحرية واللاحرية لها خصوصيتها. وهى ترتبط بالضرورة بحرية المُلاك الفرديين فى أن يفعلوا ما يحلو لهم بما يملكون، ولكنها تسحب بالضرورة كذلك الحرية ممن لا يملكونها. فإدراك الرأسمالية باعتبارها عالمَ الحرية أمرٌ فيه إغفال لنصف طبيعتها."[٤] ويوضح كوهن فى الورقة الأخيرة ما يعنيه بشكل أكثر تنظيمًا: "لو أن الدولة منعتنى من عمل شىء ما أريد القيام به، فمن الواضح أنها تضع بذلك قيدًا على حريتى. ولنفترض حينئذ أننى أريد القيام بعمل ينطوى على استخدام للملكية يحظره القانون، كأن أرغب مثلا فى نصب خيمة فى حديقة منزلك الخلفية الكبيرة، فمن المحتمل أن تتدخل الدولة نيابة عنك، إذا حاولت الآن عمل الشىء الذى أريده، وسوف أعانى حينئذ من قيد على

حريتى. وينسحب الشيء نفسه على كل استخدام غير مسموح به لأى جزء من أجزاء الملكية الخاصة بواسطة من لا يملكونها، وهناك دائمًا من لا يملكون، إذ إن 'امتلاك شخص واحد ملكية خاصة لشيء ما يفترض عدم امتلاك الأشخاص الآخرين للشيء نفسه."[٥] ويستخدم كوهن فى مقاله الأول مثالاً شبيهًا للتدليل على هذه النقطة ذاتها: "لنفترض أننى رغبت فى أخذ يخت مستر مورجان والقيام بجولة بحرية. من المحتمل حينئذ أن يمنعنى المالك، وأن يساعده على ذلك آخرون ممن ينفذون القانون. معنى ذلك أنه لا يمكننى عمل الشيء الذى أرغب فيه، لأن الآخرين يتدخلون. ولكن الحرية كما وصفها نافرصن Naverson بتعقل هى 'فعل ما نشاء دون تدخل الآخرين'. وبذلك فأنا افتقر إلى الحرية فى هذه الحالة."[٦]

حجة كوهن إذن هى أن مؤسسات الملكية الخاصة تقيد الحرية، لأن وجودها أو فرضها ينطوى على تقييد لتصرفات بعض الأشخاص الذين يريدون أن يفعلوا ما يشاءون. وهو هنا يتبنى وصف نافرصن للفظ الحرية على أنه يعنى "فعل ما نشاء دون تدخل الآخرين"، حين يقول إنه "حين لا يستطيع رجل أن يفعل ما يشاء، لأن الآخرين سوف يتدخلون، فهو لاحُر".[٧] ولكى أقيِّم حجة كوهن هذه، سأسير على منواله فى تبنيه لتعريف نافرسون.

إذا كانت مقولة كوهن هذه تهدف إلى بيان أن تقييد الحرية الذى تقوم به مؤسسات الملكية الخاصة تنفرد به الملكية الخاصة وتتميز به فهى مقولة باطلة. إنها تعتمد من ناحية على أن حرية شخص ما، مثلها مثل الملكية الخاصة لشخص ما، تستتبع دومًا تقييد آخر أو لا حريته، فإذا كان لشخص ما حرية أن يفعل أى شيء، فإن هذا يعنى على الأقل ألا يمنعه الآخرون من عمل هذا الشيء. ولكن هذه الفرضية الخاصة بتلازم الحرية واللا حرية – النظرية القائلة بأن امتلاك الحرية أو ممارستها يفترض أو يستلزم دومًا وجود قيد للحرية – لا صلة لها بفكرة الملكية. فحرية الشخص فى أن يفعل شيئًا ما يكون ظلها هو لا حرية أشخاص آخرين فى منع ذلك الشخص من فعل هذا الشيء (أو التدخل فى تصرفات هذا الشخص)، تمامًا مثلما أن امتلاك شخص لشيء ما يكون ظله عدم امتلاك الآخرين

له. وهذه حقائق شكلية تمامًا داخل خطاب بعينه عن الحرية، ولا تقول لنا شيئًا عن وزن اللاحريات التى تولدها مؤسسات المِلكية الخاصة أو أهميتها.

قد يكون بالإمكان عرض الملاحظة السابقة بطريقة أخرى. ذلك أن كل مؤسسات المِلكية - الرأسمالية أو الاشتراكية أو الإقطاعية أو أيًا ما كانت - تفرض قيودًا على حريات من يعيشون فى ظلها، وهو أمر يصدق على كل أنساق المِلكية حيث هناك الكثير من الأشياء التى يرغب أشخاص فى القيام بها ويمنعون من ذلك. وهذا تقتضيه الحقيقة الجلية التى تقول إن كل أنساق المِلكية تتجسد فى القواعد القانونية والأخلاقية التى تخلق الفرص وتقيد خيارات من يعيشون فى ظلها، حيث يكون لهذه الفرص والخيارات أثر مهم على حريات الجماعات المختلفة التى تتأثر بها. وبشكل أوضح ما يكون، فإنه بقدر ما تُفرض القواعد الأخلاقية والقانونية التى تساعد على وضع نسق للمِلكية، سوف يُمنع من يرغبون فى التصرف، أو يحاولون التصرف بطرق تحظرها القواعد، من القيام بذلك، أو على الأقل سيكونون مهددين بمثل هذا المنع، وبالتالى سيتقلص حجم الحرية. ويَصْدُق هذا بوضوح على أى مؤسسة مِلكية. وقد يبدو أن حالة الطبيعة الهوبزية، التى لا يملك فيها أحدٌ شيئًا لعدم وجود قوانين قابلة للتطبيق بشأن المِلكية، هى وحدها التى تمثل استثناءً لهذه الحقيقة. وحتى هناك، حيث لا يوجد نسق مِلكية بل واقع امتلاك فحسب، فغالبًا ما سوف يُمنع الأشخاص من عمل ما يرغبون فيه نتيجة لامتلاك الآخرين أشياء يريدها هؤلاء كى يحققوا ما يعتزمون القيام به. إذن، فهناك منع للحرية، ليس فقط فى ظل مؤسسات المِلكية، الخاصة أو الجماعية، ولكن فى أى مجتمع يمتلك فيه أى شخص أى شيء؛ أى فى أى ظرف من ظروف الحياة الاجتماعية الفعلية والمتخَيلة.

ربما أمكن شرح هذه الحقيقة شديدة الوضوح بالمثال التالى: لنفترض أن هناك مجتمعًا ما وسائل الإنتاج فيه مِلكية مشاع common ownership ولا يتمتع مواطنوه إلا بحق الانتفاع باعتبارهم أفرادًا يعيشون فيه. ولنأخذ مثلاً قبيلة ساحلية تعيش على الصيد ووسائل إنتاجها هى القوارب. القوارب مِلك للمجتمع القبلى

ككل، ولكن كل فرد من أفراد القبيلة له حق الانتفاع بها. فكيف لمؤسسة الملكية المشاع communal ownership هذه أن تؤثر على حرية أفراد القبيلة الذين يعيشون فى ظلها؟ من الواضح أن هناك أشياء كثيرة قد يرغب أبناء القبيلة كأفراد فى عملها ويجرى التدخل فيها أو منعهم من القيام بها. فهم لا يمكنهم استخدام القوارب مرات أكثر أو لفترات أطول مما تسمح به قواعد حق الانتفاع. ولا يمكن لأحد أبناء القبيلة أن يأخذ قاربًا من القوارب (دون أن يكون معرضًا لخطر العقوبات) لاستخدامه الحصرى والدائم، أو أن يقدم أحد القوارب على سبيل الهدية أو البيع أو الإيجار لفرد من خارج القبيلة. وإذا حاول فرد من القبيلة فعل أى من تلك الأمور، فسوف تطبَّق عليه قواعد الملكية الخاصة بهذا النسق من الملكية المشاع. ذلك أن القبيلة قد تخلعه أو تعاقبه بتجريده من حقوق الانتفاع بالقوارب. وإذا كان نسق ملكية وسائل الإنتاج فى القبيلة مشاعًا بحق، وليس نسق ملكية مشتركة corporate ownership، فلن يكون لابن القبيلة "سهم" فى وسائل الإنتاج يمكنه أخذه معه إن هو اختار الرحيل عن المجتمع المحلى. وقد تسمح القبيلة ببيع حق الانتفاع بالقوارب، ولكن بالقدر الذى لا يضعف نسق الملكية المشاع للقوارب. ولهذا السبب تكون لنسق الملكية المشاع الحقيقى آثار واضحة على حرية الهجرة من المجتمع. فقد لا يكون هناك تدخل فى الرحيل عن المجتمع المحلى، ولكن سيكون القيام بذلك أصعب، حيث سيضطر من يرغب إلى الرحيل ومعه القليل، أو بدون شىء على الإطلاق. وبالمثل يصبح شراء وسيلة إنتاج جديدة صعبًا، أو مستحيلاً، بالنسبة لأبناء القبيلة كأفراد. وأيًا ما كان الأمر، فمن الواضح تمامًا أنه بينما يساعد نسق الملكية المشاع على خلق الحرية، ويزيد من حجمها فى بعض الجوانب، فهو يقيدها ويقلصها فى جوانب أخرى. ويمكننا القول بأن الملكية المشاع هى إلى حد بعيد جدًا توزيع للحرية واللا حرية. وكما هو حكم أى نسق للملكية، فالملكية المشاع هى بنية مركبة من الحرية واللا حرية. والتفكير فى الملكية المشاع على أنها عالم من الحرية فيه إغفال لنصف طبيعتها.

ويمكن أن تتضح هذه النقطة بشكل أكبر حين نبحث مثال كوهن نفسه الخاص بالملكية المشاع: "يمتلك الجاران 'أ' و 'ب' مجموعات من الأدوات المنزلية. وكل

منهما لديه أدوات يفتقر إليها الآخر. فإذا احتاج 'أ' أداة من النوع الذى يمتلكه 'ب'، فحينئذ لا يكون حرًا فى أخذ أداة 'ب' لبعض الوقت، حتى ولو لم يكن 'ب' فى حاجة إليها فى تلك اللحظة، وذلك لكونها مِلكية خاصة. والآن لنتخيل أن هذا الحكم مفروض، مما يجعل الأدوات مِلكية مشاع بشكل جزئى؛ وهنا يمكن لكلٍ منهما استخدام الأداة التى تخص الآخر دون استئذان، شريطة ألا يكون الآخر مستخدِمًا لها وأن يعيدها هو حين لا يكون فى حاجة إليها، أو حين يحتاجها الآخر، أيهما أسبق. **وبناء على ما تكون عليه الأمور** (وهذا شرط مهم، فنحن نتحدث كما ينبغى غالبًا عن العالم الواقعى وليس عن الاحتمالات البعيدة)، فإننى أؤكد أن الحكم بجعل المِلكية مشاعًا يزيد حرية استخدام الأدوات، فى أى مشهد معقول."[8]

من الصعب قبول حكم كوهن الواثق بأن المِلكية المشاع للأدوات تعزز حرية استخدام الأدوات فى أى مشهد معقول. وهو يعترف بأن "الحكم الجديد يزيل بعض الحريات. فأى من الجارين ليس متأكدًا من سهولة الوصول بنفسه إلى الأدوات التى كانت له بالكامل من قبل. وفى بعض الأحيان يُضطر للذهاب إلى جاره لاستعادة إحداها. كما أنه لا يمكنه الآن مطالبة الآخر بشىء مقابل استخدام الأداة التى لا يحتاج هو نفسه إليها. ولكن من المرجح أن تكون هذه القيود أقل أهمية من المدى المزيد للأدوات المتاحة."[9] ويبدو جليًا أن الحريات الأخرى الأكثر أهمية سوف يضيِّعها الحكم بجعل المِلكية مشاعًا. فهناك أولاً حرية الاشتراك فى التخطيط بعيد المدى بشأن استخدام الأدوات. وبما أنه بالإمكان أخذ الأدوات دون استئذان فى الوقت الذى لا تكون هناك حاجة إليها، فإن أيًا من الأسرتين لا يمكنها المشاركة بشكل فعال فى التخطيط طويل المدى لاستخدام أدواتها. (قد يكون العجز فى ظل مشروع كوهن الخاص بالأسرتين لوضع خطط استخدام الأدوات طويلة المدى وتنفيذها أثرًا من آثار مشكلة أصغر خاصة بمشروعه. والمشكلة هى أنه لا يقول شيئًا عما سوف يتم فى ظله حين "تحتاج" الأسرتان إلى الأدوات، أو ترغب فى استخدامها، فى الوقت نفسه.) وفقدان الحرية هذا على وجه التحديد هو ما يسفر عنه العجز عن وضع خطط طويلة المدى أدت فى مجتمعات كثيرة إلى الاستعاضة عن الأحكام الخاصة بحق الانتفاع بأحكام تقوم على المِلكية الفردية،

مما يسمح بترتيبات تعاقدية لتأجير الأدوات وغيرها من الأصول الرأسمالية. يضاف إلى ذلك حرية تحديد معدل الإهلاك الخاص بالأدوات. ذلك أنه في العالم الواقعي، وهو العالم الذي نتحدث عنه وليس احتمالاته البعيدة، تبلى الأدوات نتيجة للأعمال التي تؤديها. فالأعمال المختلفة، وكذلك الطرق المختلفة لاستخدام الأدوات، تؤدي إلى هلاك تلك الأدوات بمعدلات متفاوتة وبطرق شتى، وفي ظل حكم يجعل المِلكية مشاعًا لا يكون لأحد حرية تقرير معدل الإهلاك أو تنفيذ السياسات اللازمة لضمان ذلك. كما أنه لا يتمتع أحد بحرية تقرير الوقت الذي يجب خلاله إحلال الأدوات، لأنها استُهلكت أو لأن أدوات جديدة تؤدي العمل بطريقة أفضل باتت متوفرة، وهذه نقطة مهمة، وإن كانت نابعة من النقطة السابقة. ويتم الحصول على هذه الحريات وممارستها في ظل مؤسسات المِلكية الخاصة التي تتلاشى أو تختفي في ظل الحكم الشيوعي. وهي حريات مهمة لمستخدمي الأدوات. ولابد أن ينتقص فقدانها في ظل الحكم الشيوعي من حرية استخدام الأدوات في جوانب مهمة لم يأت ذكرها فيما قاله كوهن عنها.

قد يكون هناك اعتراض على أن هذا النقد يعتمد على تأويل كوهن باعتبار أنه يفترض وجود مِلكية مشاع كلية، في حين أن ما يعرضه ليس سوى المِلكية المشاع الجزئية. ولست متأكدًا من الطريقة التي يجب أن نفهم بها المِلكية المشاع الجزئية للأدوات. ولكن قد يبدو من الناحية الأكثر طبيعية أن معناه هو أنه عندما تتعارض حاجة مالك ما إلى استخدام الأداة مع حاجة جاره إليها فإن حاجة المالك تَجُبُّ حاجة الجار. وحينئذ لا يكون للجار حق المِلكية الحرة غير المقيدة في الأداة، ولكن يمكنه دائمًا الاحتفاظ بالآلة أو استعادتها من الجار حين يريد استخدامها. وعلى عكس هذا التأويل لمشروع كوهن، فإني أؤكد أن وصفه هذا لا يمكن أن ينسحب على أي نسق لحقوق المِلكية يصلح في العالم الواقعي. فمن ذا الذي يقرر متى يحتاج المالك الأداة، ومن الذي يُحَكِّم النزاع بشأن وقت حاجته إليها؟ وإذا رفض المالك تسليم الأداة للجار، لاعتقاده أن استخدام الجار لها سوف يهلكها إلى حد أنه لا يمكنه استخدامها في المستقبل، فهل يكون تصرفه في هذه الحالة في حدود حقوقه في ظل مشروع المِلكية المشاع الجزئية؟ وهل سيكون كذلك إن هو

احتفظ بالأداة على أساس أنه غير متأكد من المدة التى يحتاجها خلالها للقيام بعمل ما هو مشغول فيه حاليًا، أو يوشك أن يبدأه؟ فى عالم الواقع من المعقول افتراض أن مشروع الملكية المشاع جزئيًا، الذى يتحول إما إلى ملكية خاصة بالكامل للأدوات أو ملكية شيوعية بالكامل لها، يجيب عن هذه الأسئلة. ولهذا السبب فإن مشروع الملكية المشاع جزئيًا نقطة وسط غير قابلة للتطبيق ولا يمكن الاستعانة بها للرد على النقد الذى سقته من قبل. وعليه فأنا أختلف مع هذا التفسير، وأفترض أنه إذا كان لمشروع كوهن أن يصبح بديلاً حقيقيًا للملكية الخاصة للأدوات، فلابد أن يشمل الملكية المشاع الكاملة لها.

قد يكون هناك اعتراض آخر على تغيير معنى الحرية هنا من الحرية باعتبارها عدم التدخل فيما يرغب المرء فى عمله إلى معنى يكون المقصود فيه بالحرية هو الخيارات المتاحة.[١٠] و ليس هذا اعتراضًا سخيفًا، ولكنه اعتراض بلا أساس. فإذا رغب كل مستخدم للأداة فى تخطيط استخدام طويل المدى للأدوات، أو فى تحديد معدل إهلاكها، أو فى تنفيذ قرار بشأن إحلالها، فسوف يُمنع من ذلك ما لم يوافق مستخدمو الأدوات الآخرين على رغباته. وكما هو الحال فى ظل مؤسسات الملكية الخاصة، حيث يكون للمالك حق النقض فى مواجهة غير المالكين فيما يتعلق بالاستخدامات المخصصة لها ملكيته، ففى ظل الملكية المشاع يتمتع كل مشارك فى مشروع الملكية المشاع طبقًا للأحكام المكونة للمشروع بحق النقض فيما يخص استخدامات الأصول المشاع. وفى مثال كوهن يمكن لأى فرد من أفراد مشروع الملكية المشاع الاستعانة بالحكم الشيوعى ضد أى من الاستخدامات التى ذكرتها. ومن المؤكد أن هناك احتمالاً منطقيًا بأن يتفق كل المُلاّك المشتركين على الاستخدامات التى أشرت إليها، كى لا يُمنع أحد فى الواقع من فعل ما يريد. وفى عالم الحقيقة، حيث يكون للأشخاص أغراض وقيم ومعدلات لأفضلية الوقت تتسم بالاختلاف، نجد أن هذا الاحتمال أبعد ما يكون عن الواقع. ولكن حتى لو كان واقعيًا - حيث يمنح تحولاً اشتراكيًا للطبيعة البشرية وبالتالى قدرًا أكبر من الانسجام بين المُلاّك المشتركين - فسوف يكون غير ذى صلة بالقضية المطروحة؛ فالحرية بمعنى عدم التدخل تُقلَّص، كما يظن كوهن نفسه على ما يبدو،[١١] ليس

فقط حين لا يمكن لشخص ما أن يتصرف فى الواقع كما يشاء (بسبب تدخلات الآخرين)، بل كذلك حين يكون صحيحًا أن هناك من يتدخل فى تصرفه إن هو تصرف بناءً على رغبات ليست لديه فى الواقع، وهو ما يتنافى مع الحقائق. وهكذا فعند كوهن على سبيل المثال، يُحْرَم مستخدمو الأدوات من تحديد معدلات إهلاك الأدوات وغير ذلك، حتى وإن لم تكن لديهم الرغبة فى تحديدها. وهم يُحرمون من هذه الحرية لأنهم إذا رغبوا فى ذلك سوف يُستعان بالحكم الشيوعى ويطبق عليهم. وحينئذ سوف يُمنعون من التصرف بالطريقة التى يرغبون فى التصرف بها. ولا جدال فى أن هذه مجموعة حقيقية ومهمة من الحريات ضاعت بتلك الطريقة. بل إن هذه حريات سيصيبها الوهن أو النقص إذا جرى تقييد الحكم الشيوعى (ردًا على المشكلات التى ذكرتها آنفًا) بواسطة حكم آخر - حكم الأغلبية مثلاً - من أجل الفصل فى قضايا إهلاك رأس المال والاستثمار. وحتى إذا قيدت إجراءاتُ اتخاذ القرار القائمة على حكم الأغلبية الحكمَ الشيوعى، فسوف يقضى رغم ذلك على حريات استخدام الأدوات المملوكة فى ظل مؤسسات الملِكية الخاصة. صحيح أنه لو قَبِل الكل نتيجة قرار الأغلبية، حتى حين تكون ضد أفضلية البعض، فلن يكون بالإمكان القول بأن أى إنسان تعرض للقمع والقسر. إلا أن حرية البعض ستظل منقوصة، حيث إنهم (كما أشرنا فى حالة الموافقة بالإجماع) سوف يُقمعون فى الحالة التى تتنافى مع الحقائق التى لم يقبلوا فيها قرار الأغلبية. والسؤال الدقيق الذى طرحه كوهن يتعلق بما إذا كانت حرية استخدام الأدوات أكبر فى ظل الحكم الشيوعى غير المقيَّد أم فى ظل الحكم الشيوعى الذى تقيده الإجراءات القائمة على حكم الأغلبية (أو غيرها)؛ غير أن هذه ليست المسألة التى يمكننى تناولها هنا. والأمر الذى لا لبس فى وضوحه هو أن حرية استخدام الأدوات المهمة مفقودة فى كلتا الحالتين.

من الصعب إذن فهم ثقة كوهن فى تأكيده أن حرية مستخدمى الأدوات، فى هذا المثال، قد جرى توسيعها على أى نحو معقول. ومن ناحيتى، فأنا أميل إلى الرأى المعاكس، وهو أن الحرية على أى نحو معقول قد جرى تقليصها بالنسبة لمستخدمى الأدوات فى مثال كوهن. إلا أننى لن أركز على تلك النقطة الأخيرة،

حيث إننى سوف أعود إلى مسألة الأحكام الخاصة بالحرية التى تراعى كل شىء فى قسم لاحق من هذا الفصل. ومن المؤكد أننى لا أنكر وجود حالات يكون فيها من المنطقى بالنسبة للرجال والنساء العقلاء أن يختلفوا فى أحكامهم بشأن الحرية التى تراعى كل شيء. وربما كانت تلك حال مثال كوهن. ويظل الأمر الذى لا خلاف عليه هو أن كلاً من نسقى المِلكية الخاصة والمشاع يولِّد الحريات واللاحريات ويوزعها، وأن كوهن لم يقل شيئًا يميل إلى بيان أن المِلكية المشاع لها أفضلية من وجهة نظر الحرية.

تصور كوهن للحرية: استطراد

يجدر التوقف عند هذه النقطة كى نشير إلى أن التصور الذى يستخدمه كوهن فى عموم كتاباته عن الحرية البروليتارية ليس خاصًا بماركس، بل إنه تصور استمده هو من الخطاب الليبرالى القياسى. والحرية كما يُنَظِّرُها كوهن هى عدم التدخل فيما يقوم به الأفراد من سلوك بالطريقة التى يرغبون بها (أو قد يرغبون في التصرف بها). وهذا تصور للحرية يدافع عنه بقوة كبيرة بنثام وطوره أشياع برلين فى زماننا.[١٢] ولهذا التصور الليبرالى للحرية، فى سياق مقولة كوهن، العديد من الملامح البارزة؛ فالحرية فيه مميزة عن سائر القيم. والحرية هى الحرية وليس العدل أو الرفاهية أو أى شىء آخر، إنها قيمة ضمن قيم كثيرة. (كل شىء هو ما هو عليه، وليس أى شىء آخر.) ويبدو أن كوهن يريد، بصورة عامة فى الواقع، العمل بمفهوم الحرية الخالية من القيمة والمحايدة من الناحية الأخلاقية، وذلك لكى تكون الأحكام الخاصة بالحرية دعاوى إمبريقية وليست معيارية. وهذه نقطة سوف أعود إليها فى موضع لاحق من هذا الفصل. مرة أخرى، يمكن القول إن الحرية تُعْزَى إلى الأفراد وليس إلى الزُمَر أو الجماعات أو الطبقات. وهذا هو واقع الحال (أو هكذا يبدو) حتى حين تكون الحرية، التى يُنَظِّر لها كوهن، شكلاً من أشكال الحرية الجماعية. وأخيرًا، فالحرية كما يتصورها كوهن هى مسألة درجة، نظرا لأن التدخل فيما يريد بعض الأشخاص عمله قد يكون أقل بالنسبة

لغيرهم. وعلى سبيل المثال، وحسبما يقول كوهن، فعادة ما يكون أصحاب الأملاك فى المجتمع الرأسمالى أكثر حرية من غير الملاك. وفرضية كوهن على وجه التحديد هى أن أصحاب الأملاك فى المجتمع الرأسمالى يتمتعون بالحرية التى يفتقر إليها البروليتاريون.

من الواضح إلى حد كبير أن هذا التصور الذى يطرحه كوهن هو تصور شديد الليبرالية للحرية، ولا يقر نقاد الليبرالية، مثل أرنت Arendt أو ماركوزه، بصحته[١٣]. وإذا كان هذا التصور ينسجم مع الاستخدام العادى فهو ينسجم مع الاستخدام الخاص بالمجتمعات الليبرالية. ولا يقل عن ذلك وضوحًا أن تصور الحرية الذى يستخدمه كوهن ليس خاصًا بماركس. وقد قيل بطريقة مقنعة فى مواضع أخرى إن رؤية كوهن للحرية ليست مميزة عن رؤية ماركس فحسب، بل هى غير متوافقة أو متكافئة معها.[١٤] ورغم أننى لا أرغب فى تكرار تلك المقولات هنا، فإن هناك بعض النقاط ذات الطابع الموجز والدوجماتى تستحق التوضيح حتمًا فيما يتعلق بأوجه التناقض الكثيرة بين فكرة كوهن الليبرالية عن الحرية والتصور الذى استخدمه ماركس. ومن المهم بدايةً أن نشير إلى أن تصور ماركس الخاص بالحرية ليس خاليًا من القيمة من أية زاوية معقولة وإنما يقوم على القيمة؛ فهو يجسِّد رؤية مميزة للمنفعة البشرية أو يعبِّر عنها، مفادها أن المنفعة البشرية موجودة فى النشاط الإنتاجى التعاونى الواعى (وليس، على سبيل المثال، فى السعى الفردى وراء المتعة أو فى التأمل). كما أن الحرية فى رؤية ماركس لا تُعزَى فى المقام الأول إلى الأفراد، بل إلى النوع البشرى نفسه وللأفراد فقط باعتبارهم أمثلة منه (أو ربما بصفتهم أعضاء فى الطبقات الاجتماعية المختلفة التى تشكل نوعا من كشف الذات التاريخى للنوع فى تجلياته ما قبل الشيوعية). لهذا السبب، ليس واضحًا بالمرة أن حرية الشخص يمكن أن تتضارب فى الوصف الماركسى (وكذلك فى وصف كوهن الليبرالى) مع حرية شخص آخر. وفى المجتمع الطبقى نجد أن حرية البروليتارى فى أن يفعل شيئًا قد تتضارب فى الواقع مع حرية الرأسمالى، بينما يبدو فى المجتمع الشيوعى، كما يتصوره ماركس بشكل

إجمالى، أنه لن تكون هناك حالات مهمة تتضارب فيها الحريات. وأخيرًا، فإن ماركس نفسه لم يقل بأن المؤسسات الرأسمالية جعلت البروليتاريين لاأحرارًا بينما جعلت الرأسمالين أنفسهم أحرارًا (أو حتى أكثر حرية) فى ظلها. فمن المؤكد أن ماركس كان يرى أن كلاً من الرأسماليين والبروليتاريين لا أحرار فى ظل الرأسمالية، حتى إذا ألغت حرية الرأسمالى المتضاربة حرية البروليتارى فى أن يفعل شيئًا ما. كما يرى ماركس أن الحرية منفعة جماعية وليس صفة من صفات الأفراد، ولا طائل (فى المجتمع الشيوعى على أية حال) من بحث كيفية تحكيم النزاعات بين الحريات الفردية أو حلها. والسبب فى ذلك أن ماركس كان يعتقد أن تصوره للحرية بهذه الطريقة يسهم فى تأسيس نقد أصيل للأفكار البرجوازية الخاصة بالحرية.

أما حجة كوهن فتهدف، فى المقابل إلى طرح نقد للفهم الليبرالى للحرية؛ فهو يرغب فى البرهنة على أن المجتمعات الرأسمالية تنطوى على حريات مهمة **بمعيار الحرية الليبرالية نفسه.**(١٥) والفكرة الأساسية فى نقدى لكوهن هى أن حجته تستند إلى دعاوى من النوع الشكلى تمامًا، مما لا يعزز دعوى عيوب الرأسمالية فيما يخص الحريات. وعليه، وباستثناء حجج ذلك القسم من هذا البحث الذى أحاول فيه القيام بتقييم **حقيقى** للمؤسسات الرأسمالية والاشتراكية فيما يخص حرية العمال، فإن نقدى لكوهن بدوره هو نقد جوهرى. ومن أجل خدمة أهداف مقولتى فإننى أقبل التصور الليبرالى للحرية، بصرف النظر عما إذا كان هذا التصور يفى بالغرض أم لا، فتلك مسألة أخرى آمل تناولها فى موضع آخر.

الحرية الفردية والحرية الجماعية

تقوم حجة كوهن الثانية، الخاصة باللاحرية البروليتارية، على ادعاء أن أى فرد فى جماعة من الجماعات قد يكون حرًا فى أن يفعل الشىء الذى ليس لكل فرد فى الجماعة حرية القيام به. وبذلك قد يكون بمقدور أى عامل أن يصبح رأسماليًا،

فإن ذلك لا يستتبع بالضرورة أن العمال، باعتبارهم طبقةً، قد أصبحوا أحرارً في أن يفعلوا ذلك. (وأنا هنا أتبع تصور كوهن الخاص بالرأسمالية الذي يتبع بدوره تصور ماركس. فهما يريان أن المجتمع الرأسمالي ليس مجرد مجتمع يتسم بالملكية الخاصة في وسائل الإنتاج، حيث تتسم مجتمعات كثيرة– منها مجتمعات مزارعي اليومن(*) yeoman على سبيل المثال– بهذا الملمح، بل هو مجتمع لابد للأغلبية التي لا تملك من بيع عملها للأقلية الرأسمالية. وفي هذه المرحلة لن أناقش هذا الفهم للرأسمالية، حيث سأشكك في كفايته في موضع لاحق). ويرى كوهن أن حرية العمال في ظل الرأسمالية تعني في الواقع أن "كل فرد حر فقط بشرط ألا يمارس الآخرون حريتهم المشروطة بالمثل"،[16] ذلك أنه "بالرغم من أن معظم البروليتاريين أحرار في الإفلات من البروليتاريا، فالواقع أنه حتى بافتراض أنهم كانوا جميعهم أحرار في ذلك، فإن البروليتاريا طبقة مسجونة".[17] بعبارة أخرى، إذا كانت حرية أي عامل في الخروج من طبقته تقوم على حقيقة أن معظم الآخرين يحاولون الخروج منها كذلك، فحينئذ تكون طبقة العمال لاحُرَّة، حتى إذا كان لكل عامل حرية أن يصبح رأسماليًا.

هذه الحجج التي ذُكرت لأول مرة في بحث لكوهن ظهر عام ١٩٧٩ جرى تطويرها في بحث له ظهر في عام ١٩٨٣. وهو هنا يستشهد بملاحظة ماركس أنه "في هذا المجتمع البرجوازي يمكن لأي عامل أن يحوّل نفسه إلى مستغل لعمل الآخرين exploiteur du travail d'autrui. ولكن إذا لم يكن هناك **عمل** يمكن **استغلاله**، فلن يكون هناك رأسمالي ولا إنتاج رأسمالي".[18] ويطرح كوهن الفكرة التي تتضمنها ملاحظة ماركس بواسطة هذا المثال:

> وُضِع عشرة أشخاص في غرفة المَخْرَجُ الوحيد منها باب ضخم وثقيل. وعلى مسافات مختلفة من كل منهم يوجد مفتاح واحد ثقيل الوزن. من يلتقط هذا المفتاح –

(*) طائفة من صغار مُلاك الأراضي الأحرار كانت موجودة في إنجلترا. (المترجم)

وهو ما يقدر عليه كل منهم بدرجات متفاوتة من الناحية البدنية - ويذهب به إلى الباب سوف يجد، بعد اجتهاد ومثابرة، طريقة لفتحه ومغادرة الغرفة. ولكنه إذا فعل ذلك فإنه هو وحده من سيمكنه مغادرتها. فهناك أجهزة كهروضوئية وضعها السجّان تضمن أنه سوف يُفتح بما يسمح فقط بخروج شخص واحد. وبعد ذلك يُغلق الباب، ولن يتمكن أى ممن داخل الغرفة من فتحه مرة أخرى.

ومهما يحدث، فسوف يظل هناك تسعة أفراد على الأقل داخل الغرفة.(١٩)

وانطلاقًا من هذا التشبيه، يقول كوهن:

كل شخص حر فى الاستيلاء على المفتاح ومغادرة الغرفة. ولكن فلنلاحظ الطابع الشَّرطى لهذه الحرية. فهو حر ليس فقط **لأنه** لم يحاول أحد من الآخرين الحصول على المفتاح، بل **بشرط** ألا يحاولوا... فلا يمكن لأكثر من واحد منهم ممارسة الحرية التى يتمتعون بها جميعًا. بل إنه إذا كان لابد لأحد من ممارستها، فسوف يفقدها الآخرون بسبب بنية الموقف.

وبما أن حرية كل منهم متوقفة على عدم ممارسة الآخرين لحريتهم التى تتوقف كذلك على حريته، فيمكننا القول بأن هناك قدرًا من اللاحرية فى وضعهم. فمع أن كلاً منهم حر بشكل فردى فى المغادرة، فهو يعانى مع الآخرين مما سوف أسميه **اللاحرية الجماعية**.(٢٠)

ربما تكون حجة كوهن هنا نسخة أكثر واقعية من فرضية تلازم الحرية واللا حرية، أو تطبيقًا ملموسًا لها؛ فحرية تلك القلة من العمال الذين صاروا رأسماليين تفترض اللاحرية الجماعية لكثير من العمال الذى لم يصيروا كذلك. والآن تجدر ملاحظة أنه حتى هذه اللحظة ليس هناك شيء شديد الحسم والتحديد فى هذه العلاقة بين الحرية الفردية واللاحرية الجماعية فى ظل الرأسمالية. ولا نعرف ما العدد الذى يسقط حجة كوهن ممن يصبحون رأسماليين من العمال. لنفترض أن معظم العمال عاشوا فترة من حياتهم كرأسماليين. فهل يبطل هذا عَزْوَ اللاحرية الجماعية إلى الطبقة البروليتارية؟ ربما يُسَلِّم كوهن بأنه لم يعد هناك وجود للاحرية البروليتارية الجماعية فى أى مجتمع يقضى معظم العمال فيه جزءًا من حياتهم كرأسماليين، إلا أنه قد ينكر أن النظام الاقتصادى الذى يمكن أن يحدث فيه هذا لم يعد نظامًا رأسماليًا واضحًا فى رأسماليته. ويبدو هذا الإنكار غير منطقى. وفى افتراضنا وجود مجتمع يكون معظم العمال فيه رأسماليين خلال جزء من حياتهم، تكون المؤسستان اللتان تقوم عليهما الرأسمالية - الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وتخصيص السوق للرأسمال والدخل - محفوظتين على سبيل الافتراض. (وهذه هى النقطة الخاصة بافتراض أن معظم العمال يقضون فترة من حياتهم باعتبارهم رأسماليين.) ولا سبيل إلى إنكار أن كوهن قد يعترض على أن الرأسمالية تفترض بالضرورة وجود أغلبية بروليتارية بلا ملكية، وإذا اعترض على ذلك فسوف يكون اعتراضه ماركسى الأصل. وليس هذا بالسبب الكافى لقبول اعتراض كوهن، حيث إنه يصل إلى حد ربط المؤسسات الرأسمالية بشكلها الخاص بالقرن التاسع عشر الذى درسه ماركس، وبالتالى ينفى بادئ ذى بَدء إمكانية وجود الرأسمالية التى هى بلا بروليتاريا. وسوف أعود إلى النقطة الأخيرة لاحقًا. وعلى عكس نقدى، قد يقول كوهن كذلك إنه سواء أكان العمال أحرارًا أم لا فى النسق الذى يمضون فيه جزءًا من حياتهم كرأسماليين مسألة تتوقف إلى حد كبير على مقدار ما يقضيه العمال من حياتهم كرأسماليين. ويبدو هذا جزءًا من قوة تأكيد كوهن على أن "القصد الواضح للزعم الماركسى هو أن البروليتارى يُجْبَر فى (الوقت) t على الاستمرار فى بيع طاقة عمله، خلال الفترة من t إلى t + n، مقابل

قدر لا بأس به من n".[٢١] والقصد هنا غير منطقى؛ فإذا اضطر معظم العمال إلى بيع طاقة عملهم لفترة صغيرة فقط من حياتهم، و(بعبارة أخرى) إذا أمضوا معظم حياتهم كرأسماليين، فإنهم لن يكونوا بروليتاريين. والواقع أنه فى هذا الظرف ستكون البروليتاريا قد اختفت، ومعها اللاحرية البروليتارية. إلا أننى احتكمت فى الحالة الافتراضية إلى الاختفاء القريب للاحرية البروليتارية الذى يحدث بموجب انتشار رأس المال بين العمال وليس بإلغاء المؤسسات الرأسمالية.

الموقف القياسى فى الاقتصاد السياسى الماركسى هو بطبيعة الحال أن المجتمع الذى تصورته لا يمكن أن يوجد، أو لا يمكن أن يوجد لفترة طويلة؛ فسوف تمنع عمليات تركيز السوق وإفقار البروليتاريا انتشار رأس المال بين العمال، فى حين أنه وحده الذى يرفعهم داخل الرأسمالية إلى ما هو أعلى من مكانة البروليتاريين. وهذا ادعاء إمبريقى فى النظرية الاقتصادية نرى أنه موضع خلاف؛ فقد يُنظر إلى تطورات مثل نمو صناديق المعاش التقاعدية والنقابات العمالية ذات الأصول الرأسمالية الكبيرة على أنها تقدم أدلة على الاتجاه نحو نوع من الرأسمالية الخالية من البروليتاريا يشير إليه مثالى الافتراضى. ونمط مؤسسات الملكية الرأسمالية الخاص بكوهن، حيث الرأسمالى هو المالك الوحيد لوسائل الإنتاج، نمط ينطوى على مفارقة تاريخية ويتناسب كأحسن ما يكون مع الحياة الاقتصادية فى بريطانيا فى أوائل القرن التاسع عشر. فهو ليس وثيق الصلة بواقع أواخر القرن التاسع عشر الذى يشمل امتلاك العاملين للأسهم، وشراء حصص الإدارة، وارتباط الأجر بالأرباح. وقد يكون من السابق لأوانه، أو من قبيل التخمين، الإشارة إلى أن هذه التطورات تشهد على اتجاه إلى الرأسمالية التى هى بلا بروليتاريا. ومع ذلك، فإنه حتى وإن ظل مثالى افتراضيًا بالكامل، فإنه سوف يوضح أن اللاحرية البروليتارية كما يتصورها كوهن، وبناءً على بنيتها أو منطقها، قد يمكن التغلب عليها أو القضاء عليها أو انتقاصها بطرق عديدة ليست الاشتراكية إلا واحدة منها (فى أحسن الأحوال).

للغموض الذى يشوب العلاقة بين الحرية الفردية واللاحرية الجماعية فى ظل الرأسمالية آثار من نوع آخر على مقولة كوهن؛ فكوهن يسلم بأن "اللاحرية

الجماعية تختلف مقاديرها، وأنها تزيد كلما قلت نسبة الحد الأقصى الذى يمكن أن يمارسها إلى العدد الإجمالى فى الجماعة".[٢٢] (ويبدو هذا أثرًا خاصًا برؤية كوهن أن اللاحرية الجماعية مقدار متغير بحيث تتفاوت مقادير الحرية الجماعية كذلك. وسواء أكان هذا هو السبب فى كون ظرف الحرية الجماعية الكاملة مستحيلاً، حيث يستلزم وجود حرية جماعية وجود لاحرية جماعية أخرى، فهذه مسألة لا يمكننى متابعتها هنا.) وإذا كانت اللاحرية الجماعية بذلك مسألة درجة - وليس على سبيل المثال ظرفًا يكون فيه الأفراد أو لا يكونون - فحينئذ يكون المهم إلى حد كبير هو حجم فرص التحرر الفردى باكتساب المكانة الرأسمالية، و**مقدار قابليتها للتغير**. ومن المحتمل أنه كلما كان عدد البروليتاريين الساعين لأن يصبحوا رأسماليين أكبر، كانت فرص أن يصبحوا كذلك أكثر. ومن المؤكد عدم إمكانية استبعاد هذا الاحتمال بداهةً، وكما قلت آنفًا، فإن النظرية الإمبريقية التى قد تنكره هى الأقل إثارة للجدل وقبولاً للمناقشة. ويبدو أن حجة كوهن تقوم على افتراض أنه بغض النظر عن كبر عدد البروليتاريين الساعين لأن يصبحوا رأسماليين، يظل عدد فرص القيام بذلك ثابتًا، أو على الأقل لن يزيد زيادة كبيرة. وهو يوضح هذا الافتراض حين يناقش مثالاً آخر للاحرية الجماعية:

> لنفترض على سبيل المثال أن فندقًا يقيم فيه مائة سائح يوفر رحلة بالأتوبيس لأول أربعين يتقدمون للاشتراك فيها، حيث إن هذا هو عدد مقاعد الأتوبيس. ولنفترض أن ثلاثين فقط يريدون الاشتراك فى الرحلة. حينئذ أعتبر أن كل واحد من المائة حرا فى الذهاب، إلا أن موقفهم يشى بلاحرية جماعية.[٢٣]

ويمضى كوهن قائلاً:

> جالة الأتوبيس حالة خاصة إلى حد ما. ذلك أننا نميل إلى افتراض أن الإدارة وفرت أتوبيسًا واحدًا فقط لأنها

> تتوقع، وتوقعها صحيح، أن أتوبيسًا واحدًا سوف يكفي لتلبية الطلب. وعليه فإننا نفترض كذلك أنه إذا أراد عدد آخر الذهاب لجرى توفير عدد أكبر من المقاعد المتاحة بما يكفى هذا العدد. ولو كان هذا كله صحيحًا، فحينئذ سوف يتفق المقدار المتاح من الحرية الجماعية . مع رغبات السائحين اتفاقًا غير قائم على المصادفة. ومع أنه لا تزال هناك لاحرية جماعية، فهى كما كانت من قبل لاحرية شكلية تمامًا. أما إذا افترضنا أن هناك أتوبيسًا واحدًا فى البلدة، **ومثل هذا الافتراض مطلوب للتماثل مع وضع البروليتاريين**، فحينئذ تتعدى اللاحرية الجماعية كونها مجرد لاحرية شكلية.[٢٤]

يبدو افتراض كوهن القائل بثبات مجال فرص إفلات العمال من الوضع البروليتارى، الذى يعترف أنه ضرورى للحجة المؤيدة للاحرية البروليتارية، افتراضًا تعسفيًا كل التعسف. ولا يمكن الدفاع عن هذا الافتراض، إن كان قابلا للدفاع أصلا، إلا بالرجوع إلى الافتراضات النظرية الاقتصادية الماركسية التى لا يناقشها كوهن فى أى موضع، وهى افتراضات تتصل بالندرة النسقية لرأس المال فى ظل النظام الرأسمالى. ومن المفترض أن هذه الندرة المزعومة هى التى تفسر الادعاء بوجود عدد قليل جدًا من نقاط العبور من البروليتاريا إلى الطبقة الرأسمالية. ولا أظن أنه يمكن القول بوضوح إن هناك أى بيان معاصر معقول يؤيد ادعاء أن رأس المال عرضة لنوع من الندرة المتوطنة فى ظل الرأسمالية. فالكثير من الأدلة الإمبريقية يثبت ما هو عكس هذا الادعاء فى أى حال من الأحوال. بل إن هناك من الأدلة ما يشير إلى وجود حدس يتعارض تعارضًا مباشرًا مع النظرية الماركسية، وهو الحدس القائل بأنه كلما زاد عدد العمال الذين ينجحون فى أن يصبحوا رأسماليين كانت فرص الباقيين لتحقيق ذلك أكبر. ويعنى هذا أن القياس الخاص بالغرفة المغلقة التى يمكن أن يهرب منها شخص واحد

فحسب قد يكون مضلِّلاً كل التضليل. وقد يكون القياس الأفضل هو أن مجموعة تسعى إلى تسلق جبل ما، بحيث كلما زاد عدد أفراد المجموعة الذين ينجحون في القيام بذلك كان سحب من بقوا باستعمال قوة من سبقوهم إلى أعلى أيسر. وليس هناك ما يمكن قوله عن كون هذا القياس أفضل فى تلاؤمه مع حالة الرأسمالية الحديثة من قياس كوهن. وعلى أية حال، فإنه فى غياب نظرية معقولة تمنح العلاقة بين الحرية الفردية واللاحرية الجماعية فى الرأسمالية التحديد والثبات اللذين يعترف كوهن بضرورتهما لحجته، فليس هناك ما يدعونا إلى الظن بأن اللاحرية البروليتارية ملمح ضرورى من ملامح الرأسمالية. أو بعبارة مختلفة، فإن غموض العلاقة الذى يسلِّم كوهن بوجودها بين العمال الأفراد ووضعهم الطبقى لا يحد منه سوى الاستعانة بنظرية إمبريقية لا يقدم لنا أى سبب لقبولها.

الرفض الأكثر جوهرية لحجة كوهن هذه مختلف كل الاختلاف. فهو يركز على شرط الوصول المشترك أو المتزامن إلى فرصة ما أو عمل ما أو مكانة ما، والذى يحدده كوهن باعتباره شرطًا ضروريًا وجوهريًا للحرية كما يراها هو. ويحدد كوهن هذا الشرط، سلبًا وضمنًا، حين يحدد الشرط الضرورى والكافى للاحرية الجماعية. وهو يقول لنا: "يمكن تعريف اللاحرية الجماعية كما يلى: تعانى الجماعة من اللاحرية الجماعية فيما يخص نمط العمل 'أ' فقط إذا كان أداء كل أفراد الجماعة لـ'أ' مستحيلاً."[٢٥] ثم يوضح ذلك أكثر بقوله: "الوضع على وجه التقريب هو أن الشخص يشارك فى اللاحرية الجماعية حين يكون ضمن الذين وُضعوا فى هذا الظرف، بحيث يفقدون حريتهم الفردية إذا ما مارس عدد كاف غيرهم الحرية الفردية المناظرة."[٢٦] ويبدو أن تعريف كوهن للاحرية الجماعية يتباين تباينًا جذريًا مع جزء كبير من فكرنا القياسى. فنحن عادة لا نفترض أنه إذا لم يكن بإمكان أى مشترك فى شبكة التليفونات أن يستخدمها فى نفس الوقت، مثله مثل كل المشتركين الآخرين أو معظمهم، فإن الشبكة حينئذ تجعل فئة مستخدمى التليفونات برمتها لاحرة. وربما يؤكد كوهن أن هذا المثال ليس لافتًا للانتباه. ولنسلم بهذه النقطة. فأنا لا أظن أن هذا يمكن قوله عن الكثير من المؤسسات

الاجتماعية التى قد يقدّم لها وصفًا يتعلق باللاحرية الجماعية. ولنتأمل فى هذا الصدد مؤسسة الحد الأدنى المضمون من الدخل (التى اقترحها ك.ب. ماكفرسون[٢٧] C.B. Macpherson وغيره باعتبارها وسيلة للحد من مخاطر الحرية الفردية فى الاشتراكية). فالحد الأدنى المضمون من الدخل يعتمد فى وجوده، مثله مثل المؤسسات الاشتراكية الأخرى، على كونه يُستخدم فى وقت واحد من قِبَل عدد صغير فحسب. وتتوقف حرية أى عامل فى قبول الحد الأدنى المضمون من الدخل والعيش بهذا الحد الأدنى وحده على لاحرية معظم العمال الآخرين الذين يدعم عملهم مشروع الدخل المضمون.

يجعل مشروع الدخل المضمون، وفقا لتعريف كوهن، العمال كافة فى المجتمع الاشتراكى لاأحرار. ولنتذكر فى هذا السياق قوله: "تعانى الجماعة من اللاحرية الجماعية فيما يخص نمط العمل 'أ' فقط إذا كان أداء كل أفراد الجماعة لـ'أ' مستحيلاً".[٢٨] بل إنه يمكننا المضى إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فكل عامل اشتراكى حر فى أن يعيش على الدخل المضمون، ليس فقط لأن معظم العمال الآخرين لا يعيشون على هذا الدخل، بل بشرط ألا يعيشوا على هذا الدخل. وحينئذ **يكون كل عامل اشتراكى حر (فى أن يعيش على الدخل المضمون) بشرط ألا يمارس العمال الآخرون حريتهم المشروطة كذلك**. فلا يمكن لما يزيد على بضعة عمال استخدام ممارسة الحرية التى يتمتعون بها فى وقت واحد. بل إنه إذا كان لابد من ممارسة ما يزيد على بضعة عمال لها فى وقت واحد، فحينئذ سوف يفقد الآخرون جميعًا حتى تلك الحرية المشروطة بسبب بنية الوضع القائم. وبما أن حرية كل عامل اشتراكى متوقفة على عدم ممارسة الآخرين لحريتهم المتوقفة كذلك على عدم ممارسته لها، فيمكننا القول إن هناك قدرًا كبيرًا من اللاحرية فى وضعهم. فرغم أن كلاً منهم على حدة حر فى أن يعيش على الدخل المضمون، فهو يعانى مع الآخرين من **اللاحرية الجماعية**.

كما هو حال اللاحرية الجماعية التى يعانى منها البروليتاريون فى ظل الاشتراكية، يعانى العمال الاشتراكيون كأفراد من لاحريتهم الجماعية فيما يخص

الدخل المضمون. "الوضع على وجه التقريب هو أن الشخص يشارك فى اللاحرية الجماعية حين يكون ضمن الذين وُضعوا فى هذا الظرف، بحيث يفقدون حـريتهم الفردية إذا ما مارس عدد كاف غيرهم الحرية الفردية المناظرة."[٢٩] وعلى عكـس اللاحرية الجماعية الحقيقية، فإن لاحرية البروليتاريا فـى الإطاحـة بالرأسـمالية لاحرية جماعية، حيث إنه "لا يمكن لأى بروليتارى منفرد أن يكـون حـرًا فـى الإطاحة بالرأسمالية، حتى حين تكون البروليتاريا حرة فى الإطاحة بها."[٣٠] بهـذا المعيار تكون لاحرية العامل الاشتراكى فيما يخص الدخل المضمون لاحرية حقيقية وليست لاحرية جماعية. وهى لا تختلف مـن الناحيـة البنائيـة عـن اللاحريـة البروليتارية فى ظل الرأسمالية.

أدَعُ جانبًا هنا المسألة المهمة الخاصة بما إذا كان ما يضيع هـو الحريـات الجماعية أم لا، حين يفقد الأفراد الحريات الجماعية. ولكى تصح حجة كوهن فلابد أن يكون الوضع هو ألا تكون الحريات الجماعية حريات يملكها الأفراد أو يفقدونها فحسب، بل كذلك حالات من الحريات الفردية كمـا يتصـورها. ويعنـى هـذا أن اللاحرية والحرية الجماعية يمكن تحليلها من ناحية التدخل وعدم التدخل فى فرص الأفراد كى يتصرفوا بالطريقة التى يرغبون فيها. غير أنه ليس لدى كوهن حجـة منهجية لقابلية اختزال الحرية واللاحرية الجماعية إلى الحرية الفرديـة وغيابهـا. (ربما يظن كوهن أن اللاحرية الجماعية واللاحرية الفردية تساوى إحداهما الأخرى على نطاق واسع، إلا أنه لا يقول ذلك، ومن الصعب رؤية كيفيـة الحفـاظ علـى التماثل). وليس فى ذلك أية مدعاة للدهشة؛ إذ يبدو هذان النوعان من الحرية فـى الظاهر متمايزين تمايزًا صريحًا، بل وربما يجسدان فكرتين لامتكافئتين للحريـة. وأذكر هذه الفجوة فى تفكير كوهن ليس لبيان أننا بالفعل بصدد فكرتين للحرية فـى هذه الحجة، بل كى أشير فحسب إلى أن حجته سوف تنهار ما لم يكن أحد نـوعى الحرية (أو اللاحرية)، وهو النوع الجماعى، يمكن اختزاله إلى النوع الآخر، وهـو النوع الفردى من الحرية أو اللاحرية، دون أن يتبقى منه شيء.

رغم قرب الشبه بين الحرية البروليتارية فى ظل الرأسمالية وحرية العمال فى ظل الاشتراكية (فيما يخص الدخل المضمون) فهو ليس تشابهًا تامًا، ففى حالة اللاحرية البروليتارية كما يتصورها كوهن، هناك القليلون من الأحرار فى المجتمع الرأسمالى، وهم الرأسماليون (بما فى ذلك هؤلاء البروليتاريين الذى نجحوا فى أن يصبحوا كذلك.) ولا يمكن أن تضم الجماعة المرجعية reference group، الخاصة بمن يعانون من اللاحرية الجماعية وفى سبيلهم لأن يصبحوا رأسماليين، الرأسماليين أنفسهم. والكل فى المجتمع الرأسمالى لأحرار فيما يتعلق بالدخل المضمون. (فى هذه الحالة يكون هناك عدم تماثل بين اللاحريات الجماعية موضع الخلاف إذا كان من الممكن، كما ذكرت من قبل، أن يوجد مجتمع رأسمالى الكل فيه رأسماليون، وإذا لم يكن هناك مجتمع اشتراكى يعيش فيه الكل على الدخل المضمون ولا شيء غيره، وهو ما ليس بحاجة إلى برهان.) ويثير هذا من جديد نقطة مهمة، وهى أن كوهن يرى أن اللاحرية الجماعية مثلها مثل اللاحرية الفردية مسألة درجة. وقد يعانى الأشخاص باعتبارهم أفرادًا فى مجتمعات أو جماعات من درجات متفاوتة من اللاحرية الجماعية. وفى الجزء الأخير من هذا البحث سوف أحاول إثبات أن المؤسسات الاشتراكية قد تولِّد للعمال لاحرية جماعية أكثر مما تولِّده المؤسسات الرأسمالية. ويحدث هذا (كما قلت من قبل) حتى إذا كانت اللاحرية الجماعية ملمحًا سائدًا من ملامح المؤسسات الاشتراكية بصورة عامة. وهنا أود فقط الإشارة إلى أنه ليس من الضرورى أن يكون الكل (أى كل الذين فى سبيلهم لأن يكونوا رأسماليين) لا أحرار فى ظل المؤسسات الرأسمالية ، فهناك على الأقل حرية جماعية واحدة يعانى منها الكل فى ظل الاشتراكية، وهى تلك الحرية الجماعية المتصلة بالدخل المضمون. وليس واضحًا لى ما إذا كان كوهن سيعتبر أن هذه الدرجة من اللاحرية الجماعية تقل عن تلك التى تسود بين العمال فى المجتمعات الرأسمالية أم لا.

يبدو أن كوهن يظن أنه ليست كل اللاحريات الجماعية غير مرغوبة لما تحتويه من لاحرية. وهو يقول لنا إن "بعض اللاحرية الجماعية، شأنه شأن بعض

اللاحرية الفردية، لا يبعث على الأسى". ويمضى قائلاً "إن ما تجبر هذه اللاحرية العمالَ على فعله هو على وجه التحديد ما يجعلها بحق أمرًا يبعث على الأسى والاحتجاج. فهم يُجبَرون على الخضوع للآخرين الذين يكتسبون بذلك السيطرة على وجودهم – أى وجود العمال – الإنتاجى".(٣١) وهذه فقرة مهمة حيث إنها تهدف إلى تحديد ما هو سيء أو خطأ فى اللاحرية الجماعية للبروليتاريين فى ظل الرأسمالية. وهى فى الوقت نفسه فقرة غير مُرْضِية إلى حد بعيد؛ حيث إن الخضوع للآخرين وسيطرة الآخرين على حياة العمال الإنتاجية ليسا أمرًا تنفرد به المؤسسات الرأسمالية أو حتى يميزها عن غيرها. وكما سأحاول إثباته فيما بعد، فإن العمال قد يجبَرون على العمل لدى الآخرين فى النظام الاشتراكى، وبالتالى يفقدون السيطرة على حياتهم الإنتاجية. وما يميز الرأسمالية أو تنفرد هى به هو أن العمال **يبيعون** عملهم؛ وهو خيار يُحرمون منه فى ظل المؤسسات الإقطاعية والاشتراكية. إلا أن كوهن لم يقل شيئًا ليبين الشر الخاص بهذا البيع لعمل العمال. من ناحية أخرى، فإن الجانب الذى يدعو للأسى من اللاحرية الجماعية البروليتارية يكمن فى حقيقة أن خيار عدم العمل بأى قدر خيار غير مرغوب فيه، ولذلك يجبَر العمال على العمل، وحينئذ لابد من ملاحظة أن هذه لاحرية جماعية موجودة فى كل المجتمعات، وإن كانت بدرجات متفاوتة إلى حد كبير. والواقع أن كوهن يقترب هنا من إقرار ما قلته عن كون اللاحرية الجماعية صفة شائعة فى المؤسسات الاجتماعية(٣٢) ووجود مؤسسات المجتمع الاشتراكى بنفس الوضوح الذى توجد به فى مؤسسات الرأسمالية. وبذلك لا يبدو أن شيئًا ذا أهمية ينتج عن حجج كوهن بخصوص لاحرية البروليتاريين الجماعية. وفى غياب المزيد من الآراء، ليس هناك ما يُقال عما إذا كانت حريتهم تدعو للأسى أم لا، أو ما يبين بصورة عامة أنها الموضوع المناسب للاهتمام الأخلاقى. وهو يحقق نتيجة أن اللاحرية الجماعية لاحرية لافتة للانتباه وتدعو للأسى، وليست لاحرية شكلية أو عادية ومبتذلة، مستعينًا فقط بادعاء أن العمال يجبَرون على الخضوع للآخرين الذين تصبح لهم بذلك السيطرة على حياتهم الإنتاجية. وبدون هذا الاعتبار الآخر، تكون حجة معاناة البروليتاريين من اللاحرية الجماعية غير لافتة للانتباه ومبتذلة فى واقع الأمر، رغم احتمال صحتها.

تتبع هذه النتيجة بقوة من منطق مقولة كوهن. وكأى من أنــواع اللاحريــة الأخرى، ليست اللاحرية الجماعية من وجهة نظر كوهن شرًا بالضرورة؛ ذلك أنه من المفترض أن مفهوم الحرية الجماعية، مثله مثل مفهوم الحرية بصورة عامــة، خالٍ من القيمة. وعليه فلابد أن يتوقف سوء لاحرية جماعية بعينهــا، أو أهميتهــا الأخلاقية، على اعتبارات أخرى. (من المفترض أن هذه الاعتبارات الأخرى هــى التى نستعين بها **حين نصدر أحكامًا نسبية خاصة باللاحرية الجماعية**.) وتوضــح أهمية اللاحرية البروليتارية الجماعية فيما يقوله كوهن استنادا إلى الادعــاء بــأن العمال يجبَرون على العمل لدى الرأسماليين. ولذلك أعــود إلــى حجــج كــوهن بخصوص القوة والحرية فى وضع العمال، طلبا لمزيد من الاستنارة.

الحرية والقوة والعدالة

يعتقد كوهن، ومعه ماركس، أن العمال يجبَرون على بيــع طاقــة عملهــم للرأسماليين، وهم بذلك يُصَيَّرون لاأحرارًا. وهو يظن أن العمال فى ظل الرأسمالية قد يكونون فى بعض الجوانب المهمة أكثر حرية مما افترضه ماركس.[٣٣] إلا أنــه يعرِّف العمال (فى ظل الرأسمالية) بــ"هؤلاء الذين يُجبرون على بيع طاقة عملهم". وهو يتساءل: "هل الشرط المعلن ضرورى وكافٍ؟. من المؤكد أنه ليس كــل مــن يبيعون طاقة عملهم بروليتاريين، فشرط ذلك هو أن **يجبَروا** على بيعها. ومع ذلــك فلابد من الاعتراف بأن الكثيرين ممن يحصلون على رواتب من اللابروليتــاريين مجبَرون مثل الكثير من العمال. وبذلك لا يكون الشرط كافيًا." وهو يمضــى إلــى أبعد من ذلك ليسأل عما "إذا كان الشرط ضروريًا: هل البروليتــاريون مجبــرون على بيع طاقة عملهم؟" وهو يخبرنا أن "روبرت نوزيك يرد على ذلك بالنفى"، غير أن "رفض نوزيك لشرطنا هذا يقوم على أساس خاطئ بســبب التفســير الأخلاقــى لصفة من يُجْبَر على أن يفعل شيئًا."[٣٤]

فلنلاحظ أن كوهن لم يقدم لنا أى سبب **مؤيِّد** لافتــراض أن البروليتــاريين يجبَرون على بيع طاقة عملهم، وبالتالى يُصَيَّرون لاأحرارًا. وهو يسرد، بدلاً مــن

ذلك، حجة ضد ادعاء نوزيك بأن اضطرارهم لبيع عملهم لا يُصَيِّرهم لاأحرارًا، تظهر تصور نوزيك وكأنه "يتصف بصفة أخلاقية" وبالتالى يكون "زائفًا". ويوضح كوهن هذه الحجة المضادة لنوزيك بالتأكيد على أن "منع شخص ما من فعل شيء ما يريد فعله يجعله فى هذا الشأن لاحرًا؛ فأنا أكون لاحُرًّا حينما يتدخل شخص ما فى أفعالى بمبرر أو بلا مبرر. ولكن هناك تعريف ضمنى فى كثير من الكتابات الليبرالية يقضى بأن التدخل ليس شرطًا كافيًا للاحرية. وبناء على هذا التعريف، الذى سوف أسميه التعريف المتصف بسمة أخلاقية، فإننى أصبح لاحُرًّا فقط حين يتدخل شخص ما، أو يحتمل أن يتدخل، بلا مبرر فى شئونى."[٣٥] وهو يوضح حجته ضد نوزيك بقدر أكبر من التوسع فى مقال لاحق مؤكدًا أنه:

> قد يسلم روبرت نوزيك جدلاً بأن الكثير من العمال ليس لديهم بديل مقبول لبيع طاقة عملهم... إلا أنه ينكر أن عدم وجود بديل مقبول سوى فعل 'أ'، بغض النظر عما ينطوى عليه الفعل 'أ' من سوء، وبغض النظر عن احتمال كون البدائل المتاحة أشد سوءًا؛ حيث يُظَن أن عدم وجود بديل مقبول يعنى الإجبار فقط حين تساعد الأعمال الجائرة على تفسير غياب البدائل المقبولة... ويقوم اعتراض نوزيك على الفرضية قيد البَحث على وصف يتسم بسمة أخلاقية لمن يُجبر على فعل شيء ما. وهذا وصف خاطئ بسبب نتيجته الخاطئة التى تقول إنه إذا كان سَجْن المجرم غير مبرر من الناحية الأخلاقية، فهو حينئذ غير مجبر على البقاء فى السجن. ولذلك فإننا قد نُنحى اعتراض نوزيك جانبًا.[٣٦]

لابد إذن من رفض حجة نوزيك التى تقول إن العمال يجبرون على بيع طاقة عملهم بناءً على ما يقوله كوهن، لأن فكرة اللاحرية أو الإجبار التى تخلط

التدخل بالتدخل غير المبرر تكون نتيجته العبثية بالتالى هى أن الرجل المسجون بلا مبرر ليس مجبرًا على البقاء فى السجن.

حجة كوهن ضد نوزيك ضعيفة وتفتقر إلى الوضوح والترتيب والكفاءة لأسباب عدة: بدايةً، لا تكمن حجة نوزيك فى أن التدخلات **غير المبررة** ليست تدخلات فى الحرية، بل فى أن مجال الحرية تحدده مبادئ العدل، بحيث يكون التدخل فى الحرية **الذى يمكن إضفاء صفة العدل عليه** أمرًا مستحيلاً. إذن فإن ما تستبعده رؤية نوزيك باعتباره احتمالاً ليس تقييدًا للحرية يمكن إضفاء صفة العدل عليه؛ أى تقييد للحرية من ناحية العدل. وبالتالى يظل أى انتهاك مبرَّر للحرية يقتضيه العدل انتهاكًا للحرية. ويقول لنا وصف نوزيك لانتهاك القيود الجانبية التى تحمى الحرية لمنع كارثة أكبر(٣٧) ما يلى: حين ننتهك القيود الجانبية ونكون بذلك قد قمنا بعمل ظالم، فإننا فى الواقع نقيد الحرية، غير أننا نبرر ذلك بالاستعانة بالأخلاقيات الأكبر التى عادة ما تكون اليد العليا فيها للعدل (ولكن ليس فى مثل هذه الحالة من الكارثة الأخلاقية المحتملة). ولذلك فحينما لا ينافس العدل والحرية أحدهما الآخر، قد تبرِّر الاعتبارات الأخلاقية بشدة انتهاكَ الحرية الذى يقتضيه العدل. (إنى أتجاهل احتمال أن تقيد مجالَ العدل أو تحده ظروفُ الكارثة الأخلاقية على نحو تستحيل معه انتهاكات الحريات فى هذه الظروف، حيث يبدو بجلاء أن هذا هو الاحتمال الذى لا يرغب نوزيك فى تصوره.) لهذه الأسباب، فمن الخطأ الاعتقاد بأن نوزيك خلط بين تقييد الحرية والتقييد المبرَّر للحرية.

رغم ذلك، يمكن القول إن تصور نوزيك تصور معيارى للحرية؛ فمطالب الحرية، فيما يقوله نوزيك، تقدمها نظرية العدل، أى نظرية الاستحقاقات التى يطرحها فى كتابه. وفى المقابل، يرغب كوهن فى استخدام تصور "محايد" أو "غير معيارى" للحرية. وهكذا يقول لنا إنه "مهما كانت صحة تحليل 'س حر فى أن يفعل أ'، فمن الواضح أن 'س' يكون حرًا فى فعل 'أ' إذا كان 'س' سيفعل 'أ' إذا حاول 'س' أن يفعل 'أ'، وهذا الشرط الكافى للحرية هو كل ما نحتاجه هنا".(٣٨) وهذا الوصف "غير المعيارى" للحرية(٣٩) هو ما يستعين به كوهن فى مواجهة

نوزيك. فما الذى يمكن أن نستنتجه منه؟ يقول كوهن إن رؤية نوزيك "غير مقبولة" لأنها تؤدى إلى نتيجة "عبثية" مفادها أن "القاتل الذى أُدين إدانة صحيحة لا يُصَيَّر لاحرًا حين يُسجن سجنًا مبررًا".(٤٠) ومن المفترض أن عبثية هذه النتيجة فى الواقع تكمن فى كونها تتضارب مع الاستخدامات اللغوية العادية لكلمات من قبيل "يجبر" و"حرية". وتقوم حجة كوهن نفسها على التشوش والفوضى. ولنتأمل ذلك الشخص الراغب فى اغتصاب امرأة ما ويُمنع قسرًا من اغتصاب ضحيته. فطبقًا لما يقوله نوزيك فإنه صحيح بالفعل أن منع المغتصِب قسرًا من ارتكابه فعل الاغتصاب لا يحرمه من أية حرية؛ حيث إن فعل الاغتصاب ينطوى على اعتداء ظالم على جسم إنسان آخر وحريته، وهو بذلك فعل ليس هناك من يحق له القيام به. وأنا من ناحيتى لا أجد أن هذه النتيجة مضادة للحدس إلى حد كبير. ويبدو لى أنها تنسجم مع حدسنا اللغوى والأخلاقى العادى أكثر من انسجامها مع الرؤية البنثامية للقوانين المضادة للاغتصاب على أنها مقيِّدة لحرية المغتصبين (وليتها كانت حرية لا قيمة لها) من أجل حماية حرية الضحايا. إلا أننى لن أركز على هذه النقطة، حيث يتضح تشوش كوهن فى موضع آخر. ومن الواضح لنا جميعًا أن العدل يقتضى فرض قيد على المغتصبين. والآن، وبناء على ما يقوله نوزيك، ليست هناك حرية لاقتراف الاغتصاب، وبالتالى ليست هناك حرية مغتصِب يجب تقييدها. فالمغتصب يُمنع قسرًا من اقتراف الاغتصاب، ولكنه **لا يُصَيَّر بذلك لاحرًا**. وفى الوقت نفسه قد تُقيَّد حرية المغتصب إن هو سُجن لاقترافه هذه الجريمة. واعتقاد ما هو عكس ذلك يعنى الانتقال بشكل غير مشروع من فعل الاغتصاب إلى عدل عقوبة السجن. ولا تدلنا حقيقة أن الاغتصاب ظلم، إذا ما فهمناها فى حد ذاتها، على أى شىء فيما يخص عقوبة الاغتصاب العادلة. بل إنها لا تدلنا حتى على أن العدل يستدعى فرض العقوبة. وإذا كان العدل يستدعى العقوبة، فربما لا تكون عقوبة الاغتصاب العادلة هى فقدان الحرية، بل فقدان الحياة كما فى الشريعة الإسلامية.(*) ولا يمكن إلا لنظرية كاملة للعدل العقابى والإصلاحى أن تدلنا على ما يقتضيه العدل باعتباره العلاج

(*) أظن أنه يقصد حد الزنا الذى يُقام على المحصنين فى حال ثبوته بشهادة أربعة من الشهود، حيث يُرجم الزانى حتى الموت. (المترجم)

القانونى للاغتصاب. ولا تدعى نظرية نوزيك الخاصة بالاستحقاق اشتمالها على مطالب العدل التى تتناولها النظرية العقابية الإصلاحية؛ ذلك أن موضوعها مختلف. ولهذا السبب، قد نخلص إلى أن السجن جرَّاء جريمة الاغتصاب يشكل تقييدًا لحرية المغتصب، حتى وإن كان منعه قسرًا من فعل الاغتصاب لا يشكل تقييدًا لحريته.

للحرية فيما يقوله نوزيك الأولوية على مطالب العدل (وهى كذلك فى نظرية رولز الخاصة بالعدل باعتباره إنصافًا). والحرية والعدل مرتبطان ببعضهما فى نظرية نوزيك، حيث إن منع 'أ' قسرًا من تقييد 'ب' ظلمًا ليس معناه أننا نقيد حرية 'أ'. فقد يُجبر 'أ' حينئذ على فعل شىء ما، أو الامتناع عن شىء ما، ويظل غير مُصَيَّر لاحرًا بواسطة ذلك التقييد القسرى. فلابد أن تكون لدى الإنسان حرية أولاً ثم تقيَّد هذه الحرية بعد ذلك. وقد يقيَّد الإنسان دون أن يكون صحيحًا أن ما لديه من حرية هو ما جرى تقييده. ووجهة النظر النوزيكية القائلة بأن منع عمل ينطوى على الظلم والجور ليس تقييدًا للحرية فرضية شديدة العمومية لاتعكس بحال من الأحوال وصف نوزيك للظلم. وهى كذلك ملمح من ملامح نظرية رولز التى تعتبر أن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ليست من بين شروط العدل. وعلى عكس هذه الرؤيةَ للحرية باعتبارها عملاً أخلاقيًا، يستعين كوهن بتصوره "المحايد" و"غير المعيارى" الذى ذكره من قبل. ويبدو لى تصور كوهن للحرية باعتبارها فكرة خالية من القيمة غير مقبول لعدة أسباب. إلا أننى لن أبحث هذه الأسباب هنا، حيث سأتناولها فى موضع لاحق من هذا القسم. وهى تنشأ كذلك من موقف فى المنهج الفلسفى الذى يؤمن به كوهن وسوف أعرضه وأتناوله بالنقد فى الجزء التالى من هذا الفصل.

فما هى حجج كوهن التى يقوم عليها ادعاء أن العمال فى ظل الرأسمالية يُجبَرون على بيع طاقة عملهم؟ لا ينكر كوهن أنهم لاأحرار فى أن يفعلوا ذلك، فقط لأنهم غير أحرار فى ألا يفعلوا ذلك. والواقع أنه يصر على أن العمال أحرار فى بيع طاقة عملهم حيث إن المرء عمومًا حر فى أن يفعل ما يجبر عليه. ويستتبع كون العمال مجبَرين على بيع طاقة عملهم أنهم أحرار فى بيعها. وهو يقول:

قبل أن تُجبَر على فعل 'أ'، فأنت فى الحالات القياسية على الأقل حر فى أن تفعل 'أ' وحر فى ألا تفعل 'أ'. فالإكراه يزيل الحرية الثانية، ولكن لِمَ نفترض أنه يزيل الأولى؟ إنه لا يضع عائقًا فى سبيل فعلك لـ'أ'، وبذلك فإنك تظل حرًا فى أن تفعله. وقد ننتهى بذلك إلى أن كون المرء حرًا فى أن يفعل 'أ' لا يتوافق مع كونه مجبرًا على فعل 'أ' فحسب، بل إن كونه مجبرًا على فعل 'أ' يستتبع كونه حرًا فى أن يفعل 'أ'. وتعكس مقاومة هذه النتيجة التى تبدو غريبة ولكن من الممكن إثباتها عدم تمييز فكرة كون المرء حرًا فى أن يفعل شيئًا ما من الأفكار الأخرى، مثل فكرة **عمل شىء ما بحرية**. فأنا حر فى أن أفعل ما أنا مجبَر على فعله، حتى وإن لم أفعله بحرية، كما هو الحال عادة، وحتى إذا لم أكن حرًا فيما يخص فعلى له من عدمه، وهو ما يحدث دائمًا.(٤١)

وهكذا فإن العمال فى المجتمع الرأسمالى، على عكس العبيد فى مجتمع العبيد، أحرار فى بيع عملهم، حتى وإن كانوا مجبَرين على ذلك (وهم بالتالى لاأحرار فى ألا يفعلوا ذلك).

يرى كوهن أن اللاحرية التى فى اضطرار العمال لبيع طاقة عملهم تكمن فى عدم وجود بديل مقبول أمامهم. فقد يُضطرون فى المجتمع الرأسمالى الصِّرف إلى التسول، أو التضور جوعًا، ولكن هذين ليسا خيارين مقبولين، وعليه فهم مجبَرون على بيع طاقة عملهم. ومن ناحية أخرى، يسلِّم كوهن بأن معظم البروليتاريين قد يكسبون ما يكفى من رأس المال لرفعهم إلى مكانة أعلى من مكانتهم البروليتارية (كما فعلت بعض جماعات المهاجرين): "البروليتاريون الذين

لديهم خيار الصعود الطبقى ليسوا مجبَرين على بيع طاقة عملهم، وذلك فقط لأن لديهم هذا الخيار. ولدى معظم البروليتاريين هذا الخيار بالقدر الذى كان لدى الأمثلة المقابلة (المهاجرون). ولذلك فإن معظم البروليتاريين ليسوا مجبَرون على بيع طاقة عملهم."(٤٢) وهنا يسلِّم كوهن بأن معظم البروليتاريين **ليسوا** من الناحية الموضوعية مجبَرين على بيع طاقة عملهم. وهو يعترف قائلاً: "قد يُقال، عند الحديث برحابة أفق وتحرر، إننا وجدنا حرية فى وضع البروليتاريا أكثر مما تؤكده الماركسية الكلاسيكية."(٤٣) وحجته أن معظم البروليتاريين غير مجبَرين على بيع طاقة عملهم ورغم ذلك فهم لاأحرار **حجة تحتكم فقط إلى اللاحرية البروليتارية الجماعية التى خلقتها مشروطية conditionality حرية كل بروليتارى فى الخروج من البروليتاريا**. وتوضح ذلك حقيقة أن كوهن، وقد ناقش حالة الأشخاص الموجودين داخل غرفة مغلقة، ينتهى "بتماثل الاستدلال إلى أن معظم البروليتاريين أحرار فى الهروب من البروليتاريا. بل إنه حتى إذا كان كل واحد منهم حرًا، فإن البروليتاريا من الناحية الجماعية طبقة محبوسة لاحُرَّة".(٤٤) وهذا يجعل حجته تعود إلى حيث بدأت. وقد رأينا فى نهاية القسم السابق أن البروليتاريا عانت من اللاحرية الجماعية اللافتة للانتباه التى تدعو للأسى، فقط فى حال إظهارها على أنها مجبَرة على بيع طاقة عملها. والآن بما أنه لا سبيل إلى إنكار أن معظم البروليتاريين ليسوا مجبَرين على بيع طاقة عملهم، فإن حجة كونهم لاأحرار فى عدم عمل ذلك تقوم على اللاحرية الجماعية التى يعانون منها باعتبارهم طبقة محبوسة. وخلاصة القول هى أننا نجد كوهن لا يقدم أية حجة تؤيد فرضية أن العمال مجبَرون على بيع عملهم (باستثناء تلك الحجة الضعيفة المستمدة من الحرية الجماعية).

قد يمكن توضيح ذلك بطريقة أخرى؛ فادعاء كون العمال مجبَرين على العمل فى ظل الرأسمالية، لأنهم ليسوا أحرارًا فى بيع طاقة عملهم، له تطبيق مقابل على أوضاع العمال فى ظل المؤسسات الاشتراكية. وطبقًا لما يقوله كوهن، فإن العمال فى ظل النظام الرأسمالى الصرف ليس أمامهم بديل مقبول للعمل لدى الرأسماليين. وقد يختار البروليتارى التسول أو التضور جوعًا، ولكن فى الآونة

القديمة كان القول بأنه حر فى أن يفعل ذلك سخرية منه. ولــذلك فمــن المفارقــة الإشارة إلى أن البروليتارى حر فى أن يفعل تلك الأشياء، حيث إننا جميعًا نعــرف أنها بدائل غير مرغوب فيها (بل وغير مقبولة). ولكن لابد من الإشارة إلــى أنــه بناءً على تصور كوهن للحرية على أنها خالية من القيمة، فإن البروليتارى حر فى أن يتسول أو يتضور جوعًا، حتى وإن كان التصريح بتمتعه بتلــك الحريــات قــد تكون له نكهة تتسم بالمفارقة. فالبروليتارى حر فى أن يتسول أو يتضور جوعًــا، لأن أحدًا فى النظام الرأسمالى الصرف لن يتدخل فى تصرفه أو يمنعه من أن يقوم بأى من هذين الأمرين. ولذلك يقول كوهن إن **البروليتارى حر فى الخــروج مــن البروليتاريا برفضه بيع عمله للرأسماليين**. وهو يتمتع بهذه الحرية مــادام لــيس هناك من يتدخل فى تسوله أو تضوره جوعًا.

رغم حرية البروليتارى فى رفض بيع طاقة عمله للرأسماليين، فهو مجبَــر رغم ذلك على فعل هذا الشيء، لأنه ليس لديه بديل آخر مقبول. وقد أخبرنا كوهن أنه حر فى أن يفعل ما يُجبر عليه، لأن كونه حرًا فى أن يفعل شــيئًا مــا شــرط ضرورى لأن يمضى إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو ما يتطلب منــه قبــول كــون البروليتارى مجبَرًا على بيع طاقة عمله حتى وإن كان حرًا فى أن يــرفض القيــام بذلك. وبما أن الحال كذلك، ولو جزئيًا على الأقل، يرى كوهن أن "القســر" علــى عكس "الحرية" مفهوم معيارى، لأنه يجسد معيارى المرغوبية والمقبولية. واقتران فكرة اللاحرية الجماعية الخالية من القيمة بفكرة القسر الحافلة بالأفكار هو وحده ما يجعل كوهن يستنتج أن العمال فى ظل الرأسمالية لاأحرار إلى حد كبير وبصــورة تدعو للأسى.

تقوم حجته إذن على ادعاء أن العمال مجبَرون على بيع طاقة عملهــم فــى ظل الرأسمالية. (ربما يظن البعض إلى حد كبير أن ما يقوله كوهن عــن الحريــة غير مقبول لأن له نتيجة عبثية مفادها أن البروليتاريين أحرار فى الخــروج مــن البروليتاريا بتحولهم إلى متسولين أو الاستسلام للتضور جوعًا. لأدع هذا يمر بــلا اعتراض.) ولكن هل صحيح أنه ليس أمامهم بديل مقبول؟ ربما يكون ذلك صحيحًا

لو كان البديل الوحيد الذى أمامهم هو التسول أو التضور جوعًا. ومع ذلك يعتــرف كوهن كما رأينا، من الناحية الموضوعية، بأن معظم البروليتاريين هم فــى نفــس وضع جماعات المهاجرين، بإمكانهم أن يصبحوا رأسماليين عن طريــق تكــديس رأس المال. أى أن لمعظم البروليتاريين مَخْرَجا آخر من وضعهم البروليتارى، كما هــو حــال المهــاجرين. إنهــم لا يحتــاجون أن يكونــوا بروليتاريــا رثــة lumpenprolitarians، ولكنهم قد يصبحون رأسماليين. وبعد أن قدم كــوهن هــذا الاعتراف، أصبحت حجته الوحيدة المؤيدة للاحرية البروليتاريــة هــى ادعــاء أن معظم العمال لا يمكنهم ممارسة هذه الحرية فى الوقت نفسه. وهذه هــى الحجــة المستمدة من اللاحرية الجماعية التى انتقدتها من قبل، وهى الحجة التــى اضــطُر كوهن لتقديمها. وإذا كان أمام العمال بدائل أخرى مقبولة للخروج من البروليتاريا، خلاف أن يصبحوا متسولين أو يتضوروا جوعًــا، فحينئــذ لا تكــون اللاحريــة الجماعية التى تثبتها المقولة سوى لاحرية عادية ومبتذلة.

ومع ذلك، فلنطرح هذه الحجج جانبًا، من باب التســامح، ونســلِّم بوجــود إحساس بأن العامل مجبَر على بيع طاقة عمله للرأسماليين. ولننتقل إلــى مقارنــة وضع البروليتارى بوضع العامل فى الدولة الاشتراكية. فمن المفترض أن الأخيــر لا يمكنه كسب رأس مال خاص ولا أن يعيش عليه. وبما أنه مــن المفتــرض أن يكون التسول غير مشروع، فلن يمكنه أن يعيش على التسول. وما لم يكن معوَّقًا أو عليلاً، وبالتالى يتلقى (من الناحية الافتراضية) إعانات من الحكومة، فــإن مــورد رزقه الوحيد هو الدخل الذى يحصل عليه من عمله. وربما ســاعدته الأســرة أو ساعده الأصدقاء لبعض الوقت. ولكن لنفترض أن هذا بديل غير مقبول، شأنه شأن التسول فى ظل الرأسمالية؛ حيث نفترض دائمًا، على عكــس التجربــة التاريخيــة الخاصة بالدول الاشتراكية الموجودة بالفعل، أنه بديل ليس محظورًا مــن الناحيــة القانونية. وبما أن العامل الاشتراكى ليس أمامه بديل مقبول للعمــل لــدى الدولــة الاشتراكية، فهو لاحُر فى ألا يفعل ذلك. ولأنه ليس حرًا فى ألا يعمل لدى الدولــة الاشتراكية، فهو مجبر على فعل ذلك. وهذا صحيح سواء أكان الشــكل السياســى

للدولة الاشتراكية ديمقراطيًا أم استبداديًا، وسواء أكانت الوحدة الاقتصادية للدولة هى المؤسسة العامة أم تعاونية العمال. فكل ما هو مطلوب أن تكون الدولة أو السلطات العامة مصدر التوظيف الوحيد المسموح به. والصورة المنعكسة للاحرية البروليتاريين فى ألا يعملوا لدى الرأسماليين هى لاحرية العمال الاشتراكيين فى ألا يعلموا لدى الدولة، أو بتحديد أكثر، لدى من يمارسون السلطة من خلال الدولة. وكما هو حال البروليتاريين، يجد العمال الاشتراكيين أنفسهم فى وضع تكون فيه حياتهم الإنتاجية معرضة لسيطرة الآخرين. ومن المفارقة أن يشير أحد إلى عكس ذلك.

النظريات والمفاهيم والمنهج الفلسفى

جوهر حجتى أن كل اتهام باللاحرية يمكن أن يسوقه كوهن بجلاء ضد الرأسمالية يمكن توجيهه كذلك ضد المؤسسات الاشتراكية؛ فإذا كان نظام الملكية الخاصة الذى تقوم عليه الرأسمالية يُصَيِّر العمال لاأحرارًا، فنظام الملكية الشيوعية يُصَيِّرهم لاأحرارًا كذلك. وإذا كانوا يعانون من اللاحريات الجماعية فى ظل الرأسمالية، فهم يعانون من لاحريات جماعية أخرى فى ظل الاشتراكية. وإذا لم يكونوا أحرارًا فى ألا يبيعوا طاقة عملهم فى ظل الرأسمالية، فهم ليسوا أحرارًا فى ألا يبيعوا طاقة عملهم فى ظل الاشتراكية. ويعنى هذا أنه فى كل جانب من الجوانب الثلاثة التى تُصَيِّر بها الرأسمالية العمال لاأحرارًا، هناك تماثل واضح مع ملمح من ملامح المؤسسات الاشتراكية يُصَيَّرون بموجبه لاأحرارًا. وليس من الصعب العثور على سبب هذا التماثل. فإذا كانت حجج كوهن تثبت شيئًا، فهى تقدم الدعم لمجموعة من البديهيات المفاهيمية. بل إن هذا هو الطابع الواضح لحجج كوهن التى تتلخص جميعها فى تطبيق منهج التحليل المفاهيمى.

يُساء فهم تبنى كوهن لهذا المنهج فى الفلسفة السياسية لأسباب عديدة: أولاً كما قلت من قبل، فهو لا يسفر إلا عن حقائق مفاهيمية، ذلك إن أسفر عن شىء. وهذه الحقائق لا تدلنا على شىء ذى أهمية بشأن مصير الحرية فى الترتيبات

المؤسسية المتنافسة. ولكى نكتشف ذلك، لابد لنا من اللجوء إلى نظرية خاصة بعالم الواقع. وكما هو عليه الحال، يبدو أن كوهن يفترض أنه باستنباطه الحقائق المفاهيمية يقول فى حقيقة الأمر شيئًا عن الحرية فى عالم الواقع. ومن الصعب تفسير لجوئه بطريقة أخرى إلى تلك التعبيرات المثقلة بالاحتمالات مثل "البُنى المعقدة للحرية واللاحرية". إلا أنه من الضلال افتراض قدرة التحليل المفاهيمى على أن يدلنا على الطريقة التى تكون عليها الأشياء فى العالم.

على أية حال، فقد بَطُلَ استعمال المنهج الفلسفى الذى يتبناه كوهن. ومن الممكن الدفاع عن "تحليل المفاهيم" باعتباره إستراتيجية فى البحث الفلسفى لو أن مقولات الفهم البشرى كانت، كما افترض كانط، ثابتة وكلية، وإلا فإن موضوع التحليل لا يكون سوى **الكلمات** بكل ما تتسم به استخداماتها من اختلاف وتنوع. وعلى أية حال، فلا يوجد بيننا تماثل واضح فيما يخص الاستخدامات الخاصة بمصطلحات الخطاب الأخلاقى والسياسى الأساسية. ولنتأمل على سبيل المثال فكرة الحرية عند كوهن. فليست فكرة الحرية التى يعمل فى إطارها حُكْمًا لا لبس فيه خاصًا باللغة العادية التى تتضمن استخدامات "معيارية" وأيضا "وصفية" لـ"الحرية" وللتعبيرات المرتبطة بها. وكما اعترف أنصار تعريف الحرية المحايد أو الخالى من القيم الأكثر حنكة منذ زمن بعيد، فهو مصطلح فنى a term of art، وتعبير تقنى technical expression تطور باعتباره جزءًا من إعادة البناء بالنص صراحة على لغة الخطاب العادى. بل إنه حتى إذا كان الاستخدام العادى ثابتًا، فليس واضحًا بالمرة أنه سيكون له وزن بالنسبة للفكر السياسى. وكما أشار جوزيف راز، فإن "الفروق اللغوية... لا تتبع أية وجهة نظر سياسية أو أخلاقية ثابتة....وما نحتاجه ليس تعريفًا أو مجرد وضوح مفاهيمى. ذلك أنه رغم فائدة هذين الأمرين، فهما لن يحلا مشكلاتنا. فما نحن بحاجة إليه هو المبادئ والحجج الأخلاقية كى تدعمهما."(٤٦) وكذلك: "من... المهم تذكر أن ذلك المفهوم [مفهوم الحرية السياسية] نتاج نظرية أو عقيدة تتكون من مبادئ أخلاقية لإرشاد الأعمال والمؤسسات السياسية وتقييمها. ويمكننا استخلاص مفهوم من نظرية ما لكن العكس ليس ممكنا."(٤٧)

بما أن اللغة العادية لا تجسد وجهة نظر ثابتة، فإن الاحتكام إلى اللغة العادية لا يمكنه حتى بدء مهمة وضع نظرية للحرية. وحتى إذا لم يشِ الاستخدام العادى بتصور ثابت للحرية - كتصور من ذلك النوع الليبرالى الذى يستخدمه كوهن باندفاع وبدون نقد - فسوف تبلغ الحقائق المفاهيمية الممكن اشتقاقها من تحليل هذا الاستخدام وحده حد المعرفة المحلية لممارساتنا اللغوية الجارية. وليس واضحًا لى بالمرة لِمَ يفترض كوهن أن المعرفة المحلية من هذا النوع يمكن أن يكون لها، أو ينبغى أن يكون لها، وزن فى الفلسفة الأخلاقية والسياسية. فالكثير من استخدامات، أو "مفاهيم"، اللغة العادية يجسّد الأحكام الأخلاقية البغيضة ويعبّر عنها. (لنتأمل مصطلحات العنصرية الشعبية الغنية.) لِمَ ينبغى لطرائق التفكير والممارسات العادية أن يكون لها استحقاقات على العقل، أو يكون لها وزن فى البحث الفلسفى؟ كيف يُفترض أن تكون قادرة بوجه خاص على دعم مبادئ تقييم وتنظيم الأفعال والمؤسسات؟ إنها قد تكون قادرة على ذلك بناء على افتراض (مرة أخرى مع كانط) أن مجموعة واحدة فقط من المبادئ الأساسية تنشأ عن تطبيق أنماط فهمنا. وبحسب علمى، فإن هذا الافتراض الطنان ليس هو الافتراض الذى أقره كوهن، ولكن من المرجح أنه بدونه تصبح نتائج تحليل اللغة العادية غير حاسمة أو محافظة فحسب. وأخيرًا، فإنه حتى إذا كان من الممكن مواجهة هذا النقد، فإن منهج البحث الرايلى(*) المهجور الذى يمارسه كوهن (على الأقل فى عمله عن اللاحرية البروليتارية) لا يعالج الشكوك القوية بشأن المعنى الذى يعبر عنه الكثير من الفلاسفة، مثل كواين وكريبك.

ما تطالب به الفلسفة الأخلاقية والسياسية، بدلاً من السعى وراء المفاهيم الخادعة، هو بناء النظريات، أى النظريات التى تكتسب على الفور ملامح عالَم الواقع وتتعقب همومنا الأخلاقية السائدة. وما إن يُقَر هذا التنظير حتى ينبغى إدارته

(*) نسبة إلى جلبرت رايل Gilbert Ryle (١٩٠٠-١٩٧٦) الفيلسوف البريطانى الذى اعتبر التحريف اللغوى للمفاهيم العقلية أس المشكلات الفلسفية وتحدى الاثنينية dualism الديكارتية فى كتابه "مفهوم العقل" Concept of Mind (١٩٤٩). (المترجم)

بأكبر قدر ممكن من الوضوح. ويجب كذلك، وبشكل حاسم، أن يساعدنا في فهم سبب تقييد الحرية في عالم الواقع. ويحقق المنهج الفلسفي الذي يتبعه كوهن فصلاً للمفاهيم عن النظريات وللنظريات عن القيم في الفكر السياسي. والآن قد يكون هناك كذلك بعض المصطلحات في خطابنا، مثل "القوة" power(٤٨) التي يجري تنظيرها كأحسن ما يكون بلغة خالية من القيم، غير أني أشك في أن الحرية أحد هذه المصطلحات؛ فكل شيء يشير إلى أننا نقف على أرضية أكثر صلابة حين نفكر في الحرية باعتبارها فكرة أخلاقية.(٤٩) ومهمة نظرية الحرية هي إعطاء الحرية مفهومًا محددًا بالرجوع إلى نظرية أخلاقية وسياسية أكبر. ومطلوب منها على الأخص تحديد الحرية التي يتطلبها العدل. ولابد بالإضافة إلى ذلك من التعرف على متطلبات رفاهية الأفراد والتي لابد من توضيحها، ليس فقط فيما يتعلق بحاجاتهم البشرية بل وأيضا فيما يتعلق بتقاليدهم الثقافية وظروفهم التاريخية.(٥٠) وسوف تختلف بنية الحريات التي يتطلبها العدل طبقًا لهذه الجوانب من الرفاهية الفردية. وحينئذ تكون مهمة تنظير الحرية مهمة تستلزم معرفة وثيقة بحاجات البشر الفعلية وبالسياقات الثقافية والتاريخية التي تُشَكِّل فيها تلك الحاجات. وهذه المهمة لا يقدمها منهج فلسفي مُفْلِس تتنكر فيه أوصاف السلوك اللغوي المحلية في هيئة حقائق أساسية للحياة الأخلاقية والسياسية.

بناءً على ذلك، من الضروري أن تتعامل أية نظرية للحرية مع الحرية على أنها فكرة أخلاقية، وأن تُغْرَس تلك الفكرة في نظرية أكبر يكون لها علاقة إلى حد كبير بما عليه البشر وبالطريقة التي يوجدون بها في العالم، وأن تعبر كذلك عن تقييمنا للبشر والعالم، و أن يكون لها قدرة تفسيرية وقوة أخلاقية أيضا، وأن تساعدنا على فهم العالم بقدر ما تمدنا به لتقييمه. وينبغي لهذه النظرية، بشكل خاص، أن تقدم ما عجز طرح كوهن عن تقديمه بوضوح؛ وهو مساعدتنا في تقييم الحرية النموذجية التي يمكن أن تحققها الأطر المؤسسية المنافسة.

ما هى إذن الطريقة التى يجب تقييم المؤسسات المنافسة بها؟ يعترف كوهن نفسه أن إجراء مثل هذا التقييم ليس بالأمر السهل. ذلك أن "كل شكل من أشكال المجتمع (الرأسمالى والاشتراكى) يرحب بطبيعته بأنواع عديدة من الحرية ويعادى غيرها، بالنسبة لمن اختلفت مواضعهم من الناس... وربما يتوقف شكل الحرية الذى يعد الأفضل على الظروف التاريخية."[٥١] وكما يعترف كوهن، فإن هناك سؤالين بارزين يتعلقان بالرأسمالية والاشتراكية والحرية. "السؤال الأول، أو **المجرد**، هو أى شكل من أشكال المجتمع، والحال كذلك، يعد الأفضل للحرية، وليس أى شكل هو الأفضل بالنسبة للحرية فى الظروف الخاصة بمكان وزمان بعينهما، وهذا هو السؤال الثانى والملموس."[٥٢] وفيما يتعلق بالسؤال الأول، أى السؤال المجرد، يقدم كوهن "القاعدة شديدة التقريبية التالية":

> لنتأمل، فيما يتعلق بكل شكل من أشكال المجتمع، مقدار الحرية الذى يتبقى بعد طرح الحريات التى تحتفظ بها بطبيعتها من الحريات التى تضمنها بطبيعتها. والمجتمع الأكثر حرية من الناحية النظرية أو المجردة هو المجتمع الذى يكون فيه هذا المقدار أكبر.[٥٣]

ليس من السهل تطبيق قاعدة كوهن بالشكل الذى هى عليه؛ فليست هناك طريقة آلية لإعطاء الحريات أشكالاً فردية مميزة، وبذلك فليست هناك طريقة آلية لحساب أى مجتمع به مقدار أكبر من الحريات. ويعنى كوهن بـ"الحريات" (حسبما يتفق مع تصوره العام للحرية باعتبارها عدم التدخل) أفعال الأشخاص التى لا يتدخل الآخرون فى القيام بها، وهذه الحريات مختلفة تمامًا فيما لها من أهمية بالنسبة لهؤلاء الذين يتمتعون بها ويمارسونها. وحتى إذا توفر إجراء آلى يمكننا به إعطاء أشكال فردية مميزة للحرية وحصرها، فلن يدلنا هذا الإجراء بناء على هذا السبب الأخير (أى أنه لا يمكنه إعطاء أهمية للحريات المحدَّدة بهذه الطريقة) على

ما نريد معرفته، أى ما مقدار الحرية التى يحتويها المجتمع. ويعلن هذا من جديد نتيجة الفكر الليبرالى الحديث؛ وهو أن الأحكام الخاصة بدرجات الحرية التى تراعى كل شيء لا يمكن بصورة عامة إصدارها دون الاستعانة بمعايير الأهمية فيما يتعلق بالحريات التى يجرى تقييمها.(٥٤) ويعنى هذا أنه حتى فى حال وجود حالات رئيسية لا يصعب علينا فيها وضع تقييمات للحرية التى تراعى كل شيء أو النسبية يكون الحساب الحر مستحيلاً.

لا يعنى هذا أننا بتنا عديمى الحيلة خلال محاولة تقييم المؤسسات الرأسمالية والاشتراكية فيما يخص الحرية النسبية التى تتضمنها، سواء أكان ذلك بصورة عامة أم بالنسبة للعمال على وجه الخصوص. فالواقع أن لدينا العديد من الطرق للمضى قدمًا فى هذا السبيل. وإحدى هذه الطرق، التى صممها رولز فى كتابه "نظرية العدل" Theory of Justice وما تلاه من كتابات(٥٥) ، تكمن فى تقسيم أو تحليل الحرية إلى حريات أساسية. وحريات رولز الأساسية هى فى الغالب الحريات المدنية التى يشير إليها كوهن حين يقول لنا إن حريات التعبير والاجتماع والعبادة والنشر والمشاركة السياسية وهلم جرا ليست أمورًا ضرورية ملازمة للرأسمالية.(٥٦) وإذا قبلنا قائمة رولز الخاصة بالحريات الأساسية يمكننا تقييم المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية فيما يتعلق بها. ومع أنه صحيح فى عالم الواقع أن الرأسمالية لا تصاحبها الحريات الأساسية باستمرار، فليس أقل صحة أن الحريات الأساسية لم توجد قط فى غياب الرأسمالية، وليس هناك مثال تاريخى واحد لمجتمع اشتراكى، أو مجتمع غير رأسمالى بصورة عامة، تُحترم فيه هذه الحريات. وفى الظروف التاريخية التى نعرفها لا يوجد شك حول أى شكل من أشكال المجتمع يعد الأفضل بالنسبة للحرية. وحيث أن العمال يقدرون الحريات الأساسية، فليس هناك أيضا شك فى أىٍّ من أشكال المجتمع هو الأفضل للعمال وحريتهم.

وفى اتجاه معاكس لرولز، والذى يبدو خاليا تمامًا من أى غموض يتعلق بالنتائج، ربما يقدم كوهن عددًا من الاعتراضات. فهو قد يعترض بقوله إنه مهما

كانت صحة الافتراض القائل بأن المجتمعات الاشتراكية فى ظروفنا الراهنة لا تحمى الحريات الأساسية، فإن الحجة المستمدة من الحريات الأساسية ضد الاشتراكية غير حاسمة رغم ذلك. وقد ينبغى علينا اعتبار مأزقنا التاريخى الراهن أمرًا يمكن رفضه أو التغلب عليه، بدلاً من قبوله فحسب، وربما كان من الممكن تحقيق المجتمع الاشتراكى الذى تكون الحريات الأساسية فيه محمية. وهذا اعتراض لن أتناوله، وإن كانت هناك أسباب قوية فى النظرية السياسية الإيجابية(٥٧) لرفضه؛ حيث تتحقق شروط إستراتيچيتى الجدلية الخاصة بهذه المسألة إذا اعتُرف بأن سياقنا التاريخى الراهن يجيب عن سؤال الحرية التى تراعى كل شىء إجابة حاسمة لمصلحة المؤسسات الرأسمالية.

قد يقدم كوهن اعتراضًا مختلفًا على الخطوة الرولزية التى عرضتها. فالخطوة الرولزية تقوم على استبعاد حق ملِكية وسائل الإنتاج من مجموعة الحريات الأساسية. وبما أن حقوق ملِكية وسائل الإنتاج، الفردية والمشاع، لا تبرز بين الحريات الأساسية كما يُنَظِّرُها رولز، فإن الاختيار بين الرأسمالية والاشتراكية لا يمكن أن يعتمد على الطريقة التى تخلق بها المؤسسات المالكة فيهما الحرية وتصونها. (وقد يشى بهذا الاختيار، بل ينبغى أن يشى به، الحدس النظرى بشأن الدور السببى لمؤسسات الملكية الرأسمالية والاشتراكية فى صيانة الحريات الأساسية. وهذه مسألة أخرى.) وإذا أعدنا نسق الملِكية إلى تقييم الحرية التى تراعى كل شىء (الحرية النموذجية)، قد نجد أن النتيجة التى لا لبس فيها والتى سبق أن توصلنا إليها لم تعد صحيحة؛ فقد يكبح مجتمع ما بعض الحريات الأساسية ومع ذلك يكون أفضل من وجهة نظر الحرية من أى مجتمع آخر تكون الحريات الأساسية فيه محمية حمايةً تامةً. وهذه هى رؤية الكثير من اللينينيين للاتحاد السوڤييتى. وأنا لا أقول إن تلك هى رؤية كوهن للاتحاد السوڤييتى، إلا أنها تيسر له السبيل إلى مقاومة نتيجة الخطوة الرولزية.

ومع ذلك، فهذه الخطوة المضادة لا تنقذ حجة كوهن. ولننكر لغة الحريات الأساسية ونتبنى تصور الحرية باعتبارها عدم التدخل الذى يستخدمه كوهن. ولنقبل

النتيجة التى يستخلصها كوهن بتطبيق تلك الفكرة الخاصة بالحرية على المؤسسات الرأسمالية، وهى النتيجة القائلة بأن الرأسماليين أكثر حرية من البروليتاريين. وهم أكثر حرية بمعنى أنه بما أن لهم موارد فى وسائل الإنتاج، فإن التدخل فى عمل ما يرغبون فيه يكون أقل احتمالا (أو أقل أهمية)، وبذلك تكون تحت تصرفهم (على سبيل المثال) خيارات أكثر أو أفضل من تلك المتاحة للبروليتاريين. وإذا قَبِلنا تصور كوهن للحرية وما ينتج عن ذلك من تفاوت الحرية فى ظل الرأسمالية، فكيف تمضى حرية العمال فى ظل الاشتراكية؟ يبدو أن هناك نواحٍ واضحة سوف تُنتقص فيها خيارات العمال انتقاصًا شديدًا فى ظل المؤسسات الاشتراكية. وهناك حجة مهمة ضد الاشتراكية مفادها أنه عند نقل السيطرة على التوظيف من مجموعة من أصحاب العمل المتنافسين إلى سلطة عامة واحدة، فمن المحتم أن هذا سوف يقلص خيارات العمال. وقد أوضح هايك هذه النقطة بشكل جيد:

> يتضح كون حرية الموظف تقوم على وجود عدد كبير ومتنوع من أصحاب العمل حين نتأمل الموقف الذى سينجم لو كان هناك صاحب عمل واحد – أى الدولة – وإذا كان الحصول على وظيفة هو الوسيلة الوحيدة المسموح بها لكسب الرزق... فسوف يؤدى التطبيق الدائم للمبادئ الاشتراكية، مهما كان متخفيًا فى تفويض سلطة التوظيف للشركات العامة المستقلة اسميًا وما شابهها إلى وجود صاحب عمل واحد. وسواء أكان صاحب العمل هذا يعمل بشكل مباشر أم غير مباشر فمن الواضح أنه سوف تكون له سلطة غير محدودة لإجبار الفرد.[٥٨]

أو كما يقول ليون تروتسكى، أحد كبار مهندسى النظام السوفييتى، بتحديد وقوة: "فى أى بلد تكون الدولة صاحب العمل الوحيد فيه، تعنى المعارضة الموت

بالتجويع البطيء. ففى هذه الحالة يكون قد حل محل المبدأ القديم القائل بأن مــن لا يعمل لن يأكل مبدأ جديد يقول: من لا يطيع لا يأكل."(٥٩) ويقــول لنــا كــوهن إن العمال فى ظل الرأسمالية "يواجهون بنية ولّدَها تاريخ من تعــاملات الســوق مــن المنطقى القول بأنهم يجبرون فيها على العمل لدى شخص آخر أو جماعة أخــرى. ولا تماثل حقوقُهم الطبيعية سلطات فعالة مصاحبة لها."(٦٠) إنه المعنــى الضــمنى لمقولة هايك إن العمال فى الاقتصاد الاشتراكى سوف يواجهون بنية تولِّدها السلطة السياسية، ومن المنطق أن نقول إنهم فيها مجبرون على العمل لــدى الدولــة. ولا تماثل حقوقَهم القانونية سلطات فعالة مصاحبة لها.

فى مواجهة حجة هايك، قد يكون هناك اعتراض على أنهــا لا تضــع فــى اعتبارها احتمال وجود شكل ما من اشتراكية السوق توجد فيه مجموعة مختلفة من تعاونيات العمال وبالتالى مجموعة من فرص التوظيف للعمال. وما من شك فى أنه من المرجح أن يكون هذا النظام الاشتراكى اللامركزى أفضل للحرية مما يمكن أن يكون عليه النظام المركزى. ومع ذلك، سوف تكون هناك نواحٍ مهمة تُقلَّص فيهــا حرية العمل فى ظل اشتراكية السوق. وتتضح المشكلة أجلى ما تكون حين نتأمــل العمال الذى ينتمون إلى جماعة الأقلية. فقد يكون من المتوقــع أن تجــد الأنظمــة المشاع لمِلكية الموارد الإنتاجية أنه من الصعب السماح لتلك الأقليات بالتقدم، ربما على الأخص حين تُدار بالإجراءات الديمقراطية. ولنتأمل على سبيل المثــال مــا يحتمل أن يكون مصير المهاجرين ذوى التقاليد الثقافية الغريبــة، فــى بريطانيــا والولايات المتحدة، إذا كان عليهم الوصول إلى الموارد الإنتاجية فقط مــن خــلال عملية سياسية ديمقراطية. وحيثما تكون هناك أغلبية متحيــزة، فمــن المــرجح أن تكون فرص الاختيار المتاحة لهذه الأقليات أضيق حتى فى ظل رأسمالية الســوق، حيث يكفيهم أن تكون هناك حفنة من الرأسماليين الذين يحرصون على مصــالحهم الشخصية دون مراعاة لمصالح الآخرين كى يتمكنوا من اقتراض أو تأجير الموارد التى يمكنهم على أساسها تكديس رأس مال خاص بهم.

حتى فى غياب الأغلبية المميِّزة، نجد أن خيارات العمال تحد منها الضرورة التى يواجهها كل منهم فى تعاونيته بخصوص اضطراره إلى ضمان موافقة زملائه على إدخال أى ممارسة جديدة. وكما يقول هايك مرة أخرى، فإن "العمل بواسطة الموافقة الجماعية يقتصر على الأمثلة التى تكون الجهود السابقة فيها قد خلقت رؤية مشتركة، حيث يكون الرأى بشأن ما هو مرغوب قد أصبح مستقرًا، وحيث تكون المشكلة هى مشكلة الاختيار بين إمكانيات يمكن التعرف عليها بصورة عامة وليس مشكلة اكتشاف إمكانيات جديدة".(٦١) وتتعزز هذه النقطة حين ندرك أنه بسبب اندماج مِلكية رأس المال مع شغل الوظائف فى ظل اشتراكية السوق سيكون اعتماد العامل الفرد على تعاونيته أكبر بكثير من اعتماده على صاحب عمله فى المجتمع الرأسمالى.

سوف تكون تعاونية العمال نفسها فى حالة تبعية كذلك. وإذا كان لاشتراكية السوق أن تظل شكلاً من أشكال الاشتراكية، فلابد من إخضاع رأس المال الإنتاجى للتخصيص السياسى political allocation وليس المخصَّص الخاص private provision. وسوف يتمكن العمال من الوصول إلى رأس المال فقط من خلال الجهات التابعة للدولة الاشتراكية. ولأن رأس المال الخاص محظور، فليس بإمكان العامل الحصول بشكل فردى على ما يكفى من رأس المال ليعيش عليه. وحتى باعتباره عضوًا فى تعاونيته، فإنه يعتمد باستمرار على رأس المال الذى تخصصه له الحكومة. وربما سيكون لأعضاء تعاونيات العمال حرية التصرف فى مقدار ما يخصصونه للاستثمار فى المشروعات التجارية، وبذلك يمكن أن يتولد جزء من رأسمالهم تولدًا ذاتيًا. ولكن يبدو واضحًا أنه سيكون من اللازم تخصيص رأس المال الناشئ ورأس المال اللازم للقضاء على الإفلاس، أو للسماح بتوسع كبير، تخصيصًا سياسيًا. وسوف يواجه العمال فى ظل نظام اشتراكية السوق وضعًا يعاد فيه تركيز موارد رأس المال فى بنك واحد، أو بضعة بنوك، من بنوك الاستثمار التابعة للدولة. وسوف يكون لها موارد لرأس المال أقل عددًا مما هو موجود فى ظل الرأسمالية. ومن الصعب رؤية كيف يمكن لهذه الحقيقة الإفلات من خيارات العمال المقيَّدة.

النقطة العامة التى وراء هذه الحجج هى أن الحريات التى تولّدها المؤسسات الرأسمالية ليست هى فقط تلك الحريات التى يتمتع بهـا أصـحاب رأس المـال أو يمارسونها.[٦٢] وهذه نقطة يعترف بها كوهن حين يشير إلى أن الرأسـمالية نظـام محرِّر فى مقابل ما سبقته من أنظمة، كالعبودية والإقطاع.[٦٣] وهو يغفل الإشـارة إلى أن الكثير من هذه الحريات، باعتمادها على تعددية مشترى العمـل ومـوارد رأس المال، سوف تخمده الدولة الاشتراكية ويتقلص فى ظـل مؤسسـات السـوق الاشتراكية. وحينئذ قد يكون بالإمكان الدفاع عن المؤسسات الرأسمالية باعتبارهـا مؤسسات تشجع حرية العمال بشكل أفضل من أى بديل يمكن إدراكه. وقد يكـون الأمر كذلك إذا كان هناك تسليم بأن العمال أقل حرية من الرأسماليين. ذلـك أنـه مازال هناك أخذ ورد بشأن كونهم أكثر حرية مما كانوا سيصبحون عليه فى ظـل أية مؤسسات أخرى. ويبدو أن كل أشكال الاشتراكية على وجه الخصوص تَحُدُّ من تلك السيطرة على طبع عمل العامل وهويته الذى اكتسبه مع ظهـور الرأسـمالية. ويظل غير واضح فيما يقوله كوهن ما هى الحريات التى تمنحها الاشتراكية للعمال ويمكن أن تعوض هذه الخسارة.

إذا كنت محقًا فى قولى إن العمال، حتى باعتبارهم طبقة، يكونـون أفضـل حالاً من حيث الحرية فى ظل المؤسسات الرأسمالية ممـا هـم عليـه فـى ظـل المؤسسات البديلة، فإن هذا يؤيد دفاع الرأسمالية الذى يجب إدارته إدارة صـارمة فيما يتعلق بآثاره المعزِّزة للحرية. وهذه الحجة هى أن أشكال عدم المسـاواة فـى الحرية التى يجدها كوهن فى المؤسسات الرأسمالية هى تلك التى تزيد حرية العمال إلى أقصى حد ممكن. وحينئذ يمكن الدفاع عن الرأسمالية باعتبارها نظامًا اقتصاديًا يفى بمطالب التغير الخاص بمبدأ الاختلاف عند رولز، وهو التغير الذى يصدق فيه على الحرية فحسب (وليس على غيرها من المنافع الأساسـية الأخـرى). وعلـى عكس كوهن، لا أفترض إمكانية أو ضرورة فصل الحجة المؤيدة للرأسمالية عـن الحجة التى تستعين بالعدل، بل أفترض ضرورة هذا الفصل. كما أننى لا أتخيل فى الواقع إمكانية تخصيص مطالب العدل بمعزل عن وصف رفاهية هؤلاء المعنيـين، مع أننى لم أحاول بنفسى تقديم أى وصف للرفاهية. وتشير الاعتبارات التى قدمتها

إلى أنه قد يمكن الدفاع عن الرأسمالية رغم ذلك استنادًا إلى حجة خاصة بالحرية وحدها. ونتيجة هذه الاعتبارات بالنسبة للحرية الجوهرية التى تراعى الآخرين فى ظل الرأسمالية والاشتراكية هى أن الرأسمالية تقدم أكبر خدمة للحرية، حتى بالنسبة لمن يتمتعون بأقل قدر من الحرية داخل الرأسمالية.

قد يتخذ التقييم النسبى فيما يتعلق بحرية الاشتراكية والرأسمالية شكلاً ثالثًا؛ وذلك ببحث الحرية الجماعية فى ظل كل مجموعة من المؤسسات. ولنمضِ فى هذا الصدد إلى حد الإقرار بأن معظم البروليتاريين لاأحرار من الناحية الجماعية فى أن يصبحوا رأسماليين، مما ينفى بالتالى إمكانية وجود الرأسمالية الخالية من البروليتاريا التى تحدثت عنها من قبل. وإذا فعلنا ذلك، يمكننا القول (بلغة غير لغة كوهن) إن كون الشخص رأسماليًا يصبح فى المجتمع الرأسمالى **منفعة موضعية** positional good[٦٤]، وهى المنفعة التى لا يمكن للجميع حيازتها أو التمتع بها. و يدلل كوهن، بفضل موضعية هذا النفع فحسب، على اللاحرية الجماعية فيما يتعلق به. وربما يصبح كون المرء رأسماليًا الآن فى عالم الواقع نفعًا موضعيًا، كما يفترض كوهن وماركسيون آخرون. وهكذا تتولد اللاحرية الجماعية للعمال. إلا أن هذا لا يدلنا على شيء بالنسبة للاحرية العمال الجماعية **النسبية** فى ظل المؤسسات الرأسمالية والاشتراكية. بل إنه لا يشرح لنا الأهمية الأخلاقية للاحرية العمال الجماعية فى ظل الرأسمالية الشرح الواجب؛ فهو يبين فحسب أن العمال فى ظل الرأسمالية يعانون من اللاحرية الجماعية - لاحرية أن يصبحوا رأسماليين - التى يُفترض أن الاشتراكية تلغيها. وقد قلت من قبل إن الاشتراكية سوف تعمم هذه اللاحرية فى الواقع وترسخها. ومع ذلك فلنقبل حجة كوهن على النتيجة التى توصل إليها، ونرى كيف يتصرف العمال حيال حريتهم الجماعية فى ظل الاشتراكية.

سوف نسلم إذن بأن العمال فى ظل الاشتراكية سوف يتخلصون من اللاحرية الجماعية فى أن يصبحوا رأسماليين. وفى الوقت نفسه فإنه من المرجح أن يتولى عدد آخر لا بأس به من اللاحريات الجماعية فى ظل الاشتراكية. فأحد

ملامح أشكال الاشتراكية كافة هو أن الموارد التى يجرى تخصيصها بواسطة عمليات السوق فى ظل الرأسمالية تخضع بدلاً من ذلك للتخصيص السياسى. ويَصدُق هذا حتى فى ظل مؤسسات اشتراكية السوق التى يخصّص فيها رأس المال الاستثمارى على الأقل تخصيصًا سياسيًا. إلا أن القوة السياسية فى عالم الواقع نفسه منفعة موضعية. فلا يمكن للكل أن يتمتعوا بها أو يمارسوها بالتساوى. وتستتبع موضعية القوة السياسية أنها حين تكون الموارد خاضعة للسيطرة السياسية والتخصيص السياسى فإنها تكتسب كذلك صفة الموضعية. ولذلك فإنه فى المجتمعات الاشتراكية "الموجودة وجودًا فعليًا"، تشى خدمات التعليم والإسكان والصحة بدرجة من الموضعية من المرجح أنها تتجاوز إلى حد بعيد الخدمات المماثلة فى الدول الرأسمالية الغربية. فالعمال فى تلك الدول الاشتراكية يعانون من درجة من اللاحرية الجماعية فيما يخص حصول النخبة الشيوعية على شقق جيدة، ومبالغ كبيرة من العملات الصعبة، وتعليم أرقى لأبنائها، ورعاية صحية لائقة، وهلم جرا، وهو ما يمكن أن يتجاوز أى موضعية مشابهة فى المجتمعات الرأسمالية.(٦٥)

عادة ما تتجاهل محاولات شرح هذه الحقيقة، التى تعتمد على دعاوى ذات غرض محدد بشأن التخلف التاريخى أو التقاليد المتعصبة أو الظروف غير المواتية فى المجتمعات المعنية، دور التخصيص السياسى للموارد فى تشكيل حوافز الأفراد فى تلك المجتمعات. فعلى عكس المجتمعات التى تتولى فيها الأسواق تخصيص الموارد فى المقام الأول، فإن لدى الأفراد فى المجتمعات الاشتراكية حافزًا لا سبيل إلى مقاومته تقريبًا للسعى وراء القوة فى جهاز الحزب الذى يمكنهم منه ضمان المنافع لأنفسهم ولذريتهم. ومن ثم تناقل المناصب القيادية وما يرتبط بها من منافع عبر أجيال من أفراد الطبقة المميزة فى الدول الاشتراكية. وفى المقابل، وبما أن الحصول على المنافع فى المجتمعات الرأسمالية يكون من خلال السوق، فمن المرجح أصلاً إبداء قدر من الموضعية أقل مما فى الدول الاشتراكية. ويرجع هذا إلى أن الأسواق تميل، ما لم تكن على درجة كبيرة من الاحتكار، إلى إعادة توزيع الموارد بطريقة يصعب توقعها عبر الفاعلين الاقتصاديين، وبالأخص عبر الأجيال.

ربما نتوقع بصورة عامة أنه مع ما تحدثه الاشتراكية من إضفاء للصبغة السياسية على تخصيص الموارد، فسوف تتسم المنافع التى لم يكن قد جرى تحويلها بعد إلى منافع موضعية حتى ذلك الوقت بالموضعية. وحين يحدث ذلك فإنها تولِّد لاحريات جماعية تتصل بها لم يكن لها وجود من قبل. وسوف يعكس نمط اللاحريات الجماعية فى المجتمع نمط حيازة المنفعة الموضعية الكبرى، وهى القوة السياسية. وفى هذا الوضع، سوف يُحبس العمال الاشتراكيون باعتبارهم طبقة، حتى وإن كان كل منهم حرًا فى الانضمام إلى النخبة الحاكمة (وهو أمر مشكوك فيه إلى حد كبير). وسوف تولِّد اللاحرية الجماعية، التى سوف يعانون منها فيما يتعلق بالمنفعة الموضعية الخاصة بالنفوذ السياسى، بدورها، لا حرية جماعية فيما يتعلق بالمنافع كافة التى تخصصها السلطة السياسية، أى معظم منافع الحياة الاقتصادية والاجتماعية. ومن الصعب مقاومة استنتاج أن العمال سوف يعانون فى ظل المؤسسات الاشتراكية من درجة ما من اللاحرية الجماعية غير معروفة فى المجتمعات الرأسمالية.

ملاحظات ختامية

الحجج التى يسوقها كوهن فيما يتصل بلاحرية البروليتارية شكلية فى الغالب. فهى تدعم بديهيات لا تقول لنا شيئًا ذا أهمية عن تميز المؤسسات الرأسمالية على المؤسسات الاشتراكية من ناحية الحرية. وحين ننتقل من التحليل المفاهيمى إلى الاعتبارات الواقعية، نجد أسبابًا قوية لافتراض أن المؤسسات الاشتراكية سوف تكون أسوأ من المؤسسات الرأسمالية فيما يتعلق بحرية العمال. ونجد أن تماثل الحريات بين النسقين الذى يؤيده منهج بحث كوهن الفلسفى الرُّجعى atavistic هو فى واقع الأمر تماثل مضلِّل تمامًا. بعبارة أخرى، إذا كان هدف حجة كوهن هو بيان وجود اللاحرية فى ظل الرأسمالية، فقد نجح فى ذلك؛ ولكن ذلك فقط لأن اللاحرية التى يناقشها موجودة فى كل مؤسسة من مؤسسات الملكية (بل وربما فى كل مجتمع متخيَّل). ويبدو من غير المعقول بلا جدال أنه ينبغى

على كوهن تخصيص خمسة أبحاث، تضع تصورًا جديدًا لا يقبله العقل للاحرية الجماعية وتخطط لخلق عدد كبير من الفروق الدقيقة فى خطاب الحرية، وذلك لإثبات نتيجة عادية ومبتذلة. ومن ناحية أخرى، إذا كان هدف كوهن هو الهدف الأكثر لفتًا للانتباه الخاص ببيان أن حرية العمال، أو الحرية فى عمومها، تكون فى ظل المؤسسات الاشتراكية أكبر مما هى عليه داخل المؤسسات الرأسمالية، فإن حجته التى يستخدمها للوصول إلى هذه النتيجة لا حظ لها من النجاح. وحين نتأمل جوهر الأشياء يكون لدينا من الأسباب ما يجعلنا نظن أن حريات العمال سوف تزدهر أكثر فى ظل المؤسسات الرأسمالية. ومن الغريب أن هذا الافتراض تؤكده التجربة التاريخية إلى حد كبير. وهذه حجة أخرى تؤيد شكلاً للتنظير يسعى، على عكس كوهن، إلى توضيح الحرية واللاحرية اللتين نجدهما فى عالم الواقع وتقييمهما.

الفصل الثانى عشر

الشمولية والإصلاح والمجتمع المدنى

ما الذى يجب أن يَصْدُق على ما بعد الشمولية post-totalitarianism كى تكون أمرًا ممكنًا؟ يفترض هذا السؤال، الذى يمكن اعتباره سؤالاً عن الشروط التى تمكن الأنظمة السياسية الشمولية من أن تتبدل أو تنجح فى تحويل نفسها إلى أنظمة استبدادية أو ليبرالية أو غير ذلك من أنظمة جرى فيها تجاوز ملامح الشمولية الأساسية أو كبتها، وجود تصور عن الشمولية نفسها. إلا أن تاريخ الفكرة الشمولية محل جدل وخلاف. فقد اكتسبت الفكرة الشمولية دلالة مستهجَنة بشكل لا لبس فيه حين عرضها بداية منظرو الفاشية الإيطالية باعتبارها فكرة إيجابية [١] فى أدبيات ما بعد الحرب[٢]؛ حيث استُخدمت للحفاظ على الملامح المشتركة للاشتراكية الوطنية والشيوعية السوفييتية فى أسوأ فتراتهما وأشدها إرهابًا. لكن الفكرة الشمولية تعرضت فى وقت لاحق للنقد والهجوم، من جانب الماركسيين وغيرهم[٣] ممن سعوا إلى إنكار تماسكها النظرى ونفعها وحاولوا تصويرها على أنها مُنْشَأ أيديولوجى من منشآت الليبرالية والنزعة المحافظة يُستخدم للغرض المرتبط بالقوى الأوروبية (وينسب إليها) إبان فترة الحرب الباردة. ويقوم بحثى على رفض هذه الرؤية الأخيرة وعلى الالتزام بصلاحية الشمولية وفائدتها باعتبارها الحجة الأساسية فى النظرية الاجتماعية والسياسية المعاصرة. ولا يعنى هذا أننى أقر التصور التقليدى للشمولية كما وضعته الأدبيات الأنجلو أمريكية فى فترة ما بعد الحرب. وعلى ما قد يكون عليه هذا الاستخدام التقليدى من مشروعية، فهو يحجب عددًا من الأسئلة اللافتة للانتباه. هل الشمولية بالضرورة وبالطبع إرهابية، أم أن الإرهاب مرحلة تطورية تمر بها بعض النظم الشمولية؟ وهذا سؤال يتصل اتصالاً واضحًا بإمكانية ما بعد الشمولية، حيث إنه يسلم بأن النظام الشمولى قد يصون نفسه ويعيد إنتاجها بوسائل غير التهديد باستخدام العنف. فهل يمكن وصف

مؤسسات الرأسمالية الديمقراطية بأنها تتسبب فى قيام نظام شمولى، كما زعم ماركوزهه وغيره؟[٤] وهل الشمولية ظاهرة فريدة فى حداثتها، أم أن هناك أمثلة لها فى الأزمنة القديمة؟ وهل يمكن أن تتعرض الأنظمة ما بعد الشمولية التى ظهر فيها المجتمع المدنى بوضوح لعملية ناجحة لإضفاء الصفة الشمولية عليها من جديد؟ أم إن الانتقال من الشمولية عادة ما لا تكون هناك رجعة فيه؟

فماذا عن الجذور الثقافية للشمولية: أهى غريبة عن التراث الغربى، أم انحراف عنه، أم انحراف داخله، أم تطور لعناصر أهم التقاليد الغربية القديمة والأساسية؟ سوف أتناول بالبحث هذا السؤال وغيره من الأسئلة المتصلة به من خلال نقد الفكرة المعترف بها للشمولية ولتطبيقاتها القياسية على الحالة السوفييتية. فالتصور القياسى للشمولية يساوى بينها وبين ظواهر مثل الإرهاب الجماعى والزعيم الكاريزمى الذى تصاحبه عبادة الفرد. وهى تشير إلى أنه فى غياب الأدلة الواضحة على تلك الظواهر يكون لدينا نظام ما بعد شمولى. وفى المقابل، يُمَكّننا تصوُر الشمولية الذى سوف أطرحه من التعرف على أشكال السيطرة الاجتماعية والسياسية التى ظهرت مؤخرًا فى الاتحاد السوفييتى على أنها أشكال شمولية جديدة neo-totalitarian، وتمييز هذا النظام الشمولى الجديد عن ما بعد الشمولية الأصلية الموجودة فى بولندا والمجر وبشكل غير أكيد فى دول البلطيق.

يكمن خطر التصور التقليدى فى أنه قد يعمينا عن أشكال الشمولية المختلفة. ولا يعنى هذا أن الشمولية نوع من التصور العنقودى، حيث توجد مجموعة مختلفة من الأنظمة الشمولية التى يوحدها نمط التشابهات العائلية فحسب. فسوف أؤكد على أن المشروع الشمولى يُشَكِّله هدف واحد، هو دمج الدولة والمجتمع فى نظام جديد يتم فيه القضاء على صراعات المصالح والأغراض والقيم الموجودة فى كل المجتمعات التاريخية. وربما أمكننا عرض هذا الهدف الشمولى على وجه التحديد بقدر أكبر من الدقة. **فالمشروع الشمولى هو مشروع قمع المجتمع المدنى؛ ذلك المجال من المؤسسات المستقلة التى يحميها القانون ويكون للأفراد والمجتمعات المحلية فى إطارها قيم ومعتقدات مختلفة قد تتعايش فى سلام.** وينطوى تنفيذ هذا

المشروع على مشروع آخر أكثر ضخامة، وهو مشروع إعادة خلق هويات من دخلوا في نطاق السلطة الشمولية. وقد رأى عدد من المُنَظِّرين، مثل هيلر[٥] Heller، في مشروع تعديل الطبيعة البشرية على نمط جديد أهم الملامح المميزة للشمولية. وسوف أحاول إثبات أنه بينما نجح المشروع الشمولي في القضاء على المجتمع المدني في حالات كثيرة، فهو لم يخلق بشرية جديدة في أي مكان. وسوف أعتبر القضاء على المجتمع المدني النتيجة التاريخية الأساسية للشمولية. والواقع أنه بناء على وجهة النظر التي سوف أدافع عنها، لا يكون قمع المجتمع المدني نتيجة للشمولية أو أثرًا جانبيًا من آثارها بقدر ما هو جوهرها نفسه.

لهذا السبب سوف أؤكد الحداثة الجوهرية للظاهرة الشمولية. فالشمولية حديثة بشكل فريد، ليس فقط لأنها تستلزم تكنولوجيا معاصرة للقمع، ولكن لأنها تعبر في المقام الأول عن النفور من مؤسسات المجتمع المدني المميزة في حداثتها. فقد عبَّرت عن ذلك في الصين، حيث كانت الشيوعية تسعى إلى إضفاء الشرعية على نفسها باعتبارها مشروع تحديث. وسوف أؤكد الحداثة الجوهرية للشمولية باعتبارها نظامًا سياسيًا، حتى وإن أكدت أن أصولها الثقافية موجودة في عناصر أقدم القيم والأفكار الغربية وأكثرها مركزية (وليس على سبيل المثال في ثقافتي روسيا والصين التقليديتين.)

جانبَ الصوابُ تفسيراتِ الاتحاد السوفييتي على وجه الخصوص فيما يتعلق بالأصناف العتيقة للطغيان أو الإمبراطورية باستعانتها بمفاهيم للحفاظ على الواقع لم يكن لدى أي من مونتسكيو Montesquieu أو أرسطو أي تصور لها. فحين يقول پايپز[*] Pipes إن "تكنيكات الحكم البوليسي، التي أدخلها النظام الإمبريالي الروسي شيئًا فشيئًا، استخدمها لأول مرة بكامل طاقتها من كانوا في يوم من الأيام ضحايا هذا النظام، أي الثوار"،[٦] فهو يهمل الفجوات شديدة الجوهرية (التي سوف أبينها بالتفصيل فيما بعد) بين حجم القمع فيما بين النظامين القيصري

(*) ريتشارد پايپز أستاذ التاريخ غير المتفرغ بجامعة هارڤارد ومؤلف كتاب "الشيوعية: تاريخ" Communism: A History. (المترجم)

والبلشفى، وهو يتجاهل علاوة على ذلك أن البوليس السرى القيصرى لم يُستخدم قط لتصفية جماعات اجتماعية بكاملها.

كما جانب الصواب الادعاء بأن الشمولية كانت موجودة فى العصور القديمة. فحين يستشهد بارينجتون مور Barrington Moore بما كان فى الصين القديمة من تَبَنٍّ لـ"نظام باو تشيا الشهير الخاص بالمراقبة المتبادلة، الذى يشبه الإجراءات الشمولية الحديثة ويسبقها بزمن طويل"، فهو يخلط بين الشمولية ذات التكنيك الذى تبنته مجموعة من أنماط الحكم. وحين يمضى فى كلامه مشيرًا إلى "نظام هسيانج يوويه فى محاضرة الشعب بشكل دورى عن الأخلاق الكونفوشية" على أنه "سلف كاشف" آخر "للممارسات الشمولية الحديثة... التى تبين بشكل قاطع أن الملامح الأساسية للمُركَّب الشمولى كانت موجودة فى العالم ما قبل الحديث"،(٧) فهو يهمل الطابع الثورى للتلقين الأيديولوچى الشمولى.

الأيديولوچيات الشمولية أدوات للتحول الاجتماعى وتسعى إلى إزاحة أنساق الاعتقاد التقليدية. وهذا هو السبب فى أن الشائعة الأكاديمية التى تقول إن الشيوعية دين علمانى أو سياسى جديد لا تَصدُق إلا بالمعنى الذى يكون فيه الإيمان بالقوى الغيبية occultism والثيوصوفية theosophism دينًا، وهو المعنى الذى تكون فيه المشروعات كافة مشروعات حداثية modernist للاستعاضة عن ألغاز العقائد الموروثة ومآسيها بتكنيكات التحرر الروحية التى تُصَوَّر على أنها تطبيقات للمنهج العلمى. وهناك مفارقة متأصلة فى الشمولية من حيث كونها تنشر الأيديولوچيا الحديثة خدمةً لمشروع مضاد للحداثة anti-modernist. ولأن الشمولية تجسيد للثورة المضادة الحداثة modernity، فهى لا تعدو كونها ظلاً لها. وبالتالى فإذا كان لابد من إصلاح الأنظمة الشمولية، فلن يتحقق هذا الإصلاح إلا عن طريق إعادة اكتشاف أكثر مؤسسات العالم الحديث تميزًا، وأعنى بذلك مؤسسات المجتمع المدنى.

بناء على ذلك يكون السؤال الخاص بإمكانية وجود ما بعد الشمولية هو السؤال عما إذا كانت الأنظمة الشمولية سوف تغير طبيعتها كى تسمح بعودة تلك المؤسسات الخاصة بالحياة المدنية، التى التزمت بالقضاء عليها، إلى الوجود أو

باختراعها من جديد، أم لا. والواقع أن المجتمع المدنى منذ ظهوره وهو يشمل تحولاً مهمًا وأساسيًا فى طبيعة الشمولية ذاتها. والسؤال الذى لابد أن يطرح نفسه هو ما إذا كانت الأنظمة الشمولية قادرة على الإصلاح أم لا، وإذا لم يكن ذلك فى استطاعتها، فما السبيل إلى فهم التطورات الحالية؟

معاداة المجتمع المدنى بما يضمه من مؤسسات المِلكية الخاصة وحكم القانون، وليس معارضة الديمقراطية الليبرالية، هى ما يميز الشمولية على الأرجح. ويشير "المجتمع المدنى" هنا إلى مجال الارتباطات الطوعية، ومبادلات السوق، والمؤسسات الخاصة الذى يمكن أن يتعايش فيها ومن خلالها أفراد ذوو تصورات مُلحَّة وأغراض شتى غالبًا ما تكون متنافسة. وأعتقد أن هذا هو التصور الذى يؤمن به منظِّرون مثل لوك وهيجل ولولاه لكانوا مختلفين. والمجتمع المدنى عند لوك وهيجل مميَّز تمييزًا شديدًا عن الدولة. إلا أن كلاً منهما يعترف بأن مؤسسات المجتمع المدنى بحاجة إلى تحديد القانون وحمايته لها؛ لذلك فهى لا يمكن أن تزدهر إلا فى كنف الحكومة. إلا أن للحكومة أنواعًا كثيرة يمكن للمجتمع أن يوجد فى ظلها؛ فهناك على سبيل المثال أنواع كثيرة من الاستبداد بقدر ما يوجد من أنواع الديمقراطية. وحكومة ما بعد الشمولية غير المقيدة هى وحدها غير المتوافقة مع المجتمع المدنى. ولهذا السبب قد تتنوع أشكال أنظمة الحكم اللا شمولية أو بالأحرى ما بعد الشمولية التى ليست الديمقراطية الليبرالية واحدًا منها. إلا أن ما بعد الشمولية بكل أشكالها تمثل قلب النظام الشمولى، وليس مرحلة أخيرة فى تطوره. ولأن النظام الشمولى لم يعد كذلك، فلابد أن يكون قادرًا على استعادة الحياة المدنية التى فقدها، وإلا فسيكون عليه تشكيل مؤسسات المجتمع المدنى من جديد. والغرض الذى أهدف إليه من هذا البحث هو تأمل الظروف التى قد تنجح فى ظلها الأنظمة الشمولية القائمة بالفعل فى إنجاز هذا التحول، وتحيى بذلك المجتمع المدنى أو تتبناه.

الواقع أن مشروعى هنا سيكون المشروع الأكثر تحديدًا الخاص بالحدس فيما يتعلق بتوقعات ذلك التحول فى أنظمة الكتلة السوفييتية. كما أننى أتغاضى عن

نموذج ألمانيا النازية، الذى انتهى النظام الشمولى فيه بفعل الهزيمة العسكرية، وعن كل الدول الفاشية التى لم يكن أى منها شمولى بحق (حتى وإن ادعت أنها كذلك، مثل إيطاليا). وأتغاضى فى المقام الأول عن تلك الأمثلة الأخرى المحتملة للشمولية حيث يعد مثال الاتحاد السوفييتى الحالة النموذجية. وكان الاتحاد السوفييتى، من حيث الترتيب الزمنى، الدولة الشمولية الأولى فى العالم الحديث. كما حرك نموذجه كل دولة شمولية (أو تزعم أنها شمولية) لاحقة. وقال شابيرو Schapiro:

> كان لينين، وليس ستالين وحده الذى تعلم منه، هو منشئ تكنيك التأثير على الجماهير فى العصور الحديثة. بل من المؤكد أن موسولينى تعلمه منه، وكذلك تعمله هتلر بشكل غير مباشر (من خلال الشيوعيين الألمان)... ولم يصبح لينين قط زعيمًا مثل هتلر أو ستالين (وربما لم يكن يرغب أن يصبح كذلك)، ولكن أثناء تكوين تكنيكه الخاص بالتأثير على الجماهير باعتباره جزءًا من عملية ضمان النصر كان بمثابة نموذج لهؤلاء الرجال أنفسهم.(٨)

لم يأتِ لينين بالتكنيكات الشمولية فحسب، بل كذلك بمعظم المؤسسات الشمولية الأخرى، مثل معسكرات الاعتقال وسلطات البوليس السرى التى لا تخضع للقانون. وكما قال نولت،(٩) فهناك كذلك حجة مقنعة بأن نلقى على البلاشفة مسئولية ريادة تكنيكات الإبادة الجماعية التى حاكاها النازيون فيما بعد من ممارسة للإبادة الجماعية. ولهذه الأسباب، أشعر بأن هناك ما يبرر التركيز على النماذج ذات السمة السوفييتية مثل الحالات النموذجية للشمولية. ولسبب آخر، هو ضيق المساحة، لن أناقش بأية طريقة منهجية حالة الصين الشيوعية، التى ربما كانت شديدة الأهمية، إلا من خلال التعليقات الموجزة على تناقضات أشكال الاستبداد التقليدية فى الصين والشمولية الشيوعية الصينية ومقارنة قصيرة لتوقعات الإصلاح

الاقتصادى فى الصين والاتحاد السوفييتى. وسوف أقصُر مجال تساؤلاتى على السؤال الذى يتسم بالمحلية، وإن كان على قدر حاسم كبير فى أهميته كذلك من الناحية الكونية: هل يمكن للحركات الإصلاحية داخل الكتلة السوفييتية - كالبريسترويكا فى الاتحاد السوفييتى، وتضامن فى بولندا، والتجارب المختلفة للتعددية الحزبية فى المجر، وفى تسامح الحركات المعارضة فى دول البلطيق - أن تنجح إلى حد إعادة إقامة المجتمعات المدنية، أو شىء شبيه بها؟ ومشروعى هنا ليس هو مشروع التكهن الذى ينطوى على المخاطرة، وإن كنت سأتأمل الفشل المحتمل للبريسترويكا، بل وتنظير ظروف ظهور الأنظمة ما بعد الشمولية داخل الكتلة السوفييتية والقيود المفروضة عليها. ويورطنى السعى لتحقيق هذا الهدف النظرى فى وضع فروق مهمة بين الوقائع والتوقعات فى البلدان المختلفة، وخاصة فيما يتعلق بالأصول السببية لحركات الإصلاح المختلفة. كما يورطنى فى المسألة الخاصة بمحاولة تحديد ملامح الشمولية السوفييتية التى تعطيها طابعها الأساسى والأوثق صلةً باحتمالات ما بعد الشمولية.

سوف أستفيد هنا استفادة قليلة من متلازمة النقاط الخمس الشهيرة الخاصة بالأنظمة الشمولية التى اقترحها كارل فردريش Carl Freidrich فى عام ١٩٥٤،(١٠) حيث تدمج جوانب الشمولية ذات السمة السوفييتية الطارئة من الناحية التاريخية ملامحها الأساسية. وسوف أركز بدلاً من ذلك على ما سوف أؤكد أنها ثلاثة ملامح أساسية للشمولية هى قمعها لمنظمات المجتمع المدنى، وخاصة حكم القانون، والتخطيط المركزى للاقتصاد، وطابع النظام الشمولى باعتباره دولة النظرة الكلية weltanschauung-state. واستباقًا لاستنتاجاتى، سوف أسلم بأن حركات الإصلاح الحالية، كالبريسترويكا فى الاتحاد السوفييتى، ردود فعل لفشل الاقتصادات الموجهة المدمر، ذلك الفشل الذى جعل حتى أفراد الطبقة المميزة الخاضعين لتلك الأنظمة لا يحصلون على المكافأة الواجبة. والهدف التكتيكى لعملية الإصلاح السوفييتية هى إعادة تمويل النظام بالقروض الغربية. أما الهدف الإستراتيجى فهو ترسيخ النظام الشمولى، وهو ما يشمل أهداف تدبير تحول فى

توزيع القوة العسكرية فى أوروبا وإقامة علاقات دعم مالى بين الجماعة الاقتصادية الأوروبية EEC ودول الكوميكون Comecon. وتجسد البريسترويكا السوفييتية فى كل جوانبها المهمة إستراتيجية لينينية أصيلة فى لينينيتها تتضمن مكوِّنًا مهمًا من الإعلام الإستراتيجى المضلِّل. والمسألة المهمة - التى سوف أتناولها من أجل تحقيق غاية هذا البحث - هى ما إذا كانت الإستراتيجية اللينينية الجديدة للقيادة السوفييتية تطلق العنان لقوى لا يمكن السيطرة عليها داخل الكتلة السوفييتية، وداخل الاتحاد السوفييتى نفسه، تهدد وجود النظام ذاته، أم أنه يمكن للنظام السوفييتى، رغم إخفاقاته الضخمة، من تجديد نفسه مرة أخرى من خلال توليفة من القمع الانتقائى والمساعدات الغربية. وهناك كذلك مسألة ما إذا كان باستطاعة النظام السوفييتى، حتى بعد منحه جرعات ضخمة من رأسمال المال والتكنولوجيا الغربيين، أن يفعل ما يزيد على تحاشى احتمال الانهيار الاقتصادى المفجع، مع كل ما لذلك من نتائج اقتصادية لا يمكن التكهن بها، أم لا. وعلى أى الأحوال، فلابد لنا من أن نسأل عن آثار احتمالات ما بعد الشمولية فى بولندا والمجر ودول البلطيق وغيرها من دول الكتلة السوفييتية. إلا أن علينا بحث ماهية الملامح الأساسية والأحداث الحاسمة فى الشمولية السوفييتية، حتى قبل مقاربة هذا المسائل.

تنظير الشمولية السوفييتية: المنهجية التقليدية

قد نبدأ بطرح بعض الملاحظات الاحترازية بشأن منهج الدراسات السوفييتية التقليدية. فالحكمة التقليدية بين علماء السوفييتيات Sovietologists هى أن الدولة السوفييتية دولة كغيرها من سائر الدول تتبع ملامحها المميزة من التراثين السياسى والثقافى الروسى. وبناء على هذا الرأى الشائع،[11] فإن الدولة السوفييتية دولة استبدادية تحتل التقاليد الموسكوفية الخاصة بالحكم الاستبدادى فيها نفس أهمية الأيديولوجيا الماركسية اللينينية على الأقل. وإذا كان الأمر كذلك، فحينئذ لن تختلف المناهج المناسبة لدراسة الاتحاد السوفييتى عن تلك المستخدمة مع أية دولة أخرى؛

وهى مناهج العلوم السياسية القياسية مثل النظريات الخاصة بالثقافة السياسية، ودراسة جماعات المصالح، ومناهج تحديث المؤسسات، وهلم جرا. وليس من قبيل المبالغة تأكيد أن هذا المنهج كان عقيمًا تمامًا، بل كان معوقًا فى أثره على التصورات الغربية للاتحاد السوفييتى. وهو كثير العيوب لعدة أسباب. أولاً: من المؤكد أن هذا المنهج التقليدى يبالغ بشدة فى أهمية العوامل الثقافية فى تفسير الشمولية السوفييتية. وما يوضح ذلك هو التشابهات الشديدة بين الأنظمة سوفييتية السمة ذات التقاليد الثقافية شديدة الاختلاف. فنجد أنه رغم تقاليد دول أوروبا الشرقية السياسية المختلفة، فقد ظهرت خلال الفترة الستالينية تشابهات بنائية فيما بينها – مثل شن حملة ضد الدين ومحاولة فرض نظرة كلية واحدة، والهجوم على الفلاحين، والمحاكمات الصورية، والبوليس السرى الإرهابى، وتنميط الحياة الفكرية وإخضاعها لنظام صارم – لا يمكن تفسيرها إلا استنادًا إلى كونها قد أُقيمت على نمط الدولة الشمولية السوفييتية. كذلك تقضى التشابهات الهيكلية بين فترتى البناء الاشتراكى فى الاتحاد السوفييتى وفى الصين الشيوعية – الاعتماد على العمالة المُسْتَرَقَّة slave labour فى معسكرات العمل الشاسعة، والتبديد المُفْجِع وسوء الاستثمار الذى ولَّدَه الاقتصاد الموجَّه الذى شجع التصنيع السريع على حساب تدمير الزراعة، واضطهاد الأقليات – على أية اختلافات بين النظامين قد تبررها ثقافتاهما المختلفتان. كما حاكت الأنظمة الشيوعية البعيدة عن الاتحاد السوفييتى، وتقوم على ثقافات مختلفة اختلافًا شديدًا، السياسات الستالينية التى كانت تهدف إلى تدمير حياة الفلاحين، مثل إثيوبيا حيث تصل الحكومة الشيوعية إلى حد تسمية سياستها الخاصة بإعادة التوطين الإجبارى للفلاحين بـ"التنميط" systemization، وهو نفس الاسم المستخدم للسياسة نفسها فى رومانيا الستالينية الحالية. ويمكن بسهولة استخدام نماذج أخرى من كوبا وموزمبيق وأنجولا على سبيل المثال.

وأخيرًا: مهما كانت السياقات الثقافية للأنظمة الشيوعية، فإنها تبدو عليها فى الوقت الراهن ملامح مشتركة – الاقتصاد الموازى الواسع، وتخصيص منافع

كالتعليم والإسكان من خلال أفراد الطبقة المميزة الفاسدين والاستغلاليين، وما ينتج عن ذلك من وجود نظام طبقى اجتماعى صارم – تسيطر على الميراث الثقافى لكل منها. وربما أمكن تأكيد ذلك لو سلمنا بسهولة بأن هناك عوامل ثقافية مميزة – فى روسيا وبولندا وبوهيميا على سبيل المثال – عدّلت إلى حد ما تطور الأنظمة الشمولية هناك.

سوف تكون إستراتيجيتى فى المناقشة هى فى المقام الأول إخضاع منهج الدراسات السوفييتية التقليدى للنقد التاريخى، من خلال مقابلته بستة من جوانب الشمولية السوفييتية التى يتم إهمالها عادة أو التقليل من شأنها بنوع من الشك المنهجى:

- المنجزات الاقتصادية والسياسية والثقافية للنظام القيصرى فى أواخر أيامه.
- اعتماد الاقتصاد السوفييتى على رأس المال والتكنولوچيا الغربيين.
- الدور الرئيسى للأيديولوچيا الماركسية اللينينية فى التنمية السوفييتية.
- الأصول اللينينية للشمولية السوفييتية على وجه التحديد.
- الوظائف الاقتصادية لمعسكرات العمل الإجبارى فى فترة البناء الاشتراكى وطابع الإبادة الجماعية لسياسة التجميع الزراعى.
- استخدام القيادة السوفييتية لتكنيكات التضليل الإعلامى الإستراتيچى.

بعد توضيح فقر المنهج التقليدى للدراسات السوفييتية بهذه الأمثلة، سوف أمضى قدمًا فى محاولة لتنظير الشمولية السوفييتية، بشكل أكثر إيجابية، استنادًا إلى ثلاث صفات تميزها أشد ما يكون التمييز عن المجتمع المدنى؛ وهى افتقارها إلى مؤسسات مبادلة السوق وقالبها الذى لا يمكن الاستغناء عنه، وهو حكم القانون، وتعيين هوية الدولة السوفييتية، وإضفاء الشرعية عليها استنادًا إلى أيديولوچيا الماركسية اللينينية. ليست الشمولية السوفييتية استبدادًا أو طغيانًا، بل فوضى اقتصادية متضمَّنة فى دولة الطبيعة السياسية. وبفهمها على هذا النحو فقط يمكننا إدراك فقرها المدمِّر إلى جانب قدرتها الرهيبة على إعادة إنتاج الذات. أخيرًا، فإننا نفهمها الفهم الصحيح حين نرى حاجة النظام السوفييتى إلى ملمحها الثالث، أى

إضفاء الشرعية عليها بواسطة الأيديولوچيا الماركسية اللينينية التى تحرك فى الوقت ذاته سياسة البريسترويكا الحالية وتحول دون الإصلاح الحقيقى الوحيد، وهو خلق المجتمع المدنى من جديد.

يتميز المنهج البديل الذى سوف أستخدمه فى هذا الفصل بأنه يأخذ دور الأيديولوچيا الماركسية اللينينية فى تبرير السياسة السوفييتية مأخذ الجد. وهو يسلم بأن الدولة السوفييتية لا شرعية لها، ويكاد لا يكون لها وجود (باستثناء الكيه چى بى KGB)، فضلاً عن ذلك النسق من الأفكار. وهو يركز على الملامح التى تميز النظام السوفييتى عن الدول الاستبدادية، خاصة سيطرته على المعلومات وإدخال موضوعاتها فى عمليات وممارسات يعيد بها إنتاج نفسه. وسعيًا وراء فهم للنظام السوفييتى أفضل من ذلك الموجود فى المنهج التقليدى، سوف أستفيد من نظريتين يبدو أن هناك إصرارًا على إهمال أهميتهما للظاهرة السوفييتية فى الحكمة التقليدية، وهما النظرية الاقتصادية النمساوية ونظرية فرچينيا للاختيار العام. ويولّد تطبيق هاتين النظريتين على النظام السوفييتى رؤية جديدة له يمكن فيها التعرف على أوضح الملامح وجعلها مفهومة وواضحة. ولا ينكر هذا المنهج البديل أنه يوجد داخل النظام السوفييتى ظواهر تجرى دراستها بالمناهج القياسية – إذ يعترف بوجود جماعات مصالح متناحرة، ويؤكد على أن هناك أسواقًا، ولا ينكر أنه يمكن العثور على التقاليد الروسية المحلية داخل النظام السوفييتى – غير أنه يؤكد أن هذه الظواهر غالبًا ما تعزز استقرار النظام الشمولى السوفييتى (من خلال تأثيره عليها فى الغالب) ولا تضعفه. وتعدّل الشمولية السوفييتية آثارها النمطية تعديلاً شديدًا بواسطة قضائها الفعلى على المجال الخاص الذى تنشأ فيه هذه الظواهر وتزدهر فى الدول التعددية. وهى تخلق نظامًا جديدًا تمامًا؛ هو لوياثان (أو وحش) خارج عن القانون رعاياه ضحايا معضلة السجناء المتكررة التى يكونون مجبرين فيها على إعادة إنتاج النظام الذى يستعبدهم.

منجزات القيصرية فى أواخر أيامها:

ينطوى المنهج السائد على تشويه ضخم للتاريخ الروسى. فهو يهمل ظهور تراث قوى وبارز (إن لم يكن مهيمنًا تمامًا) خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر للفلسفة القانونية والسياسية الليبرالية، حلّله ڤاليسكى(*) Walicki تحليلاً حاسمًا،[١٢] وأسهم إسهامًا مهمًا فى الإصلاحات الدستورية فى العقدين الأخيرين للنظام. كما يبالغ بشدة فى طابع أواخر أيام القيصرية باعتبارها دولة بوليسية (كما أوضح نورمان ستون وآخرون)[١٣] ويقلل من شأن الكثير من الصفات التى تشترك فيها مع الدول السلطوية فى أوروبا، مثل بروسيا. وتتجاهل الحكمة التقليدية، التى تصور الاتحاد السوڤييتى على أنه استمرار للتقاليد القيصرية، ما يدل على التقدم الاقتصادى والثقافى والاجتماعى الخارق للعادة الذى حدث خلال العقود الأخيرة من القيصرية. ولنكن محددين فى كلامنا. ففى كتاب نُشر قبل ستة أشهر من نشوب الحرب العالمية الأولى، يشير عالم الاقتصاد الفرنسى إدمون تيرى Edmond Thery إلى أنه فى السنوات الخمس من ١٩٠٨ إلى ١٩١٢ زاد إنتاج الفحم بنسبة ٧٩،٣ بالمائة على ما كان عليه فى الخمس سنوات السابقة، كما زاد إنتاج الحديد بنسبة ٢٣،٨ بالمائة، ومنتجات الصلب والمعادن بنسبة ٤٥،٩ بالمائة. بل إنه حتى مع التسليم بالتضخم، فقد زاد إنتاج الصناعات الثقيلة بنسبة ٧٤،١ بالمائة من ١٩٠٠ إلى ١٩١٣. كما تضاعف حجم شبكة السكك الحديدية ثلاث مرات فى الفترة من ١٨٩٠ إلى ١٩١٥.[١٤] وبالنسبة لحجم الاستثمار الأجنبى فى روسيا - الذى استُشهد به مرارًا، وإن كان ذلك بشكل متضارب فى الغالب، على أنه دليل على التخلف - فقد أشار ستون إلى أنه عشية الحرب العالمية الأولى هبط الاستثمار الأجنبى فى روسيا باعتباره جزءًا من إجمالى الاستثمار بمقدار النصف فى عام ١٩٠٠ إلى الخمس فى عام ١٩١٤. وكانت روسيا قد أصبحت رابع أكبر قوة صناعية فى العالم بحلول عام ١٩٠٩.[١٥]

(*) بروفيسور أندرجى ڤاليسكى مؤرخ الأفكار المتخصص فى التاريخ الفكرى الروسى والبولندى. سافر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٨٦، حيث يعمل منذ ذلك لوقت أستاذًا زائرًا أو زميلاً زائرًا فى كثير من الجامعات والمؤسسات البحثية الأمريكية. (المترجم)

لم يقتصر التقدم على الصناعة. إذ يقول نيرى إنه فى مجال الزراعة زاد إنتاج القمح فى الفترة من ١٩٠٨ إلى ١٩١٢ بنسبة ٣٧،٥ بالمائة مقارنة بالسنوات الخمس السابقة، وزاد إنتاج الجاودار بنسبة ٢٤ بالمائة، والشعير بنسبة ٦٢،٢ بالمائة، والشوفان بنسبة ٢٠،٩ بالمائة، والذرة بنسبة ٤٤،٨ بالمائة. وفى ظل المحصول الجيد فى عامى ١٩٠٩ و١٩١٠، شكلت صادرات القمح الروسية ٤٠ بالمائة من صادرات القمح العالمية، وحتى فى السنوات السيئة بلغت النسبة ١١،٥. وفى السياسة الاجتماعية، تضاعف الإنفاق على التعليم فى الفترة من ١٩٠٢ إلى ١٩١٢، وبحلول عام ١٩١٥ كان أكثر من نصف الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين ثمانية أعوام وأحد عشر عامًا يتلقون التعليم فى المدارس، وكان ٦٨ بالمائة من إجمالى المجندين يعرفون القراءة والكتابة. واتبع تشريع الرعاية الاجتماعية النمط البسماركى، وإن اقتربت الظروف فى سيبيريا أكثر من سياسة عدم التدخل. وكما هو الحال فى بروسيا بسمارك، وضع العديد من خطط التأمين على العمال، واتبعت روسيا القيصرية بروسيا فى ريادة مبادئ دولة الرفاهية للقرن العشرين.[١٦] وكما أشار دومينيك ليفن Dominic Lieven، فقد اتبعت روسيا بروسيا كذلك فى أن تكون لها خدمة مدنية "اقتربت من النمط المثالى الفيبَرى (نسبة إلى ماكس فيبَر).[١٧] ومع أن التطور كان غير منتظم فى مجالات كثيرة ، فلم تكن روسيا القيصرية فى نصف القرن الأخير منها تلك الدولة الآسيوية الاستبدادية موضع التهكم والسخرية، بل الدولة الأوروبية التقدمية الدينامية.

عاشت روسيا فى نصف قرنها الأخير انفجارًا فى الطاقات الثقافية، حيث حققت ازدهارًا فى الآداب – الأدب والتصوير والرقص والفكر الدينى، على سبيل المثال – يندر أن نجد له مثيلا فى التاريخ الثقافى الأوروبى. وشهدت العقود الأخيرة من القيصرية قدرًا كبيرًا من السياسة الخرقاء أو سيئة التخطيط أو القمعية، خاصة فى سياسات رَوْسَنة Russification الأقليات القومية وممارسة التمييز والاضطهاد ضد اليهود. ومع ذلك كان التقدم السريع الذى تحقق فى الاقتصاد وفى الحياة الثقافية، وفى بعض جوانب السياسة (ولكن للأسف ليس من بينها الشئون

الدستورية، حيث كانت السياسة متخلفة ومترددة) مثيرًا للإعجاب إلى حد كبير، إذا أخذنا فى الاعتبار الانفجار السكانى وما نتج عنه من مشاكل حضرية واجهتها الحكومة. وكما يشير هيلر ونكريش[١٨] Nekrich، فإن إحصائيات تلك السنوات كاشفة؛ وحين قامت ثورة أكتوبر كانت نتيجة مباشرة للحرب العالمية الأولى.

ربما كان الانقطاع اللافت للنظر فى المجال الذى يجد فيه المنهج التقليدى أكبر تشابه بين النظامين القيصرى السابق والنظام البلشفى المبكر - أى الانقطاع بين الأنشطة القمعية للأوخرانا(*) والتشكا(**) التى صارت فيما بعد "الإدارة السياسية الحكومية" GPU. وكانت الانقطاعات المبينة فيما يلى أوضح ما يكون فى حجم القمع ومجاله وكثافته. وهناك انقطاع كذلك فى نوعية القمع: فلم تعمل الأوخرانا، على عكس أية هيئة أمنية بلشفية أخرى، بطريقة فيها تجاوز للقانون؛ فهى عملت فى إطار حكم القانون، ولم تسع إلى تصفية فئات اجتماعية بكاملها. وعلى هذه الخلفية، فإن المقارنات الكمية التى قام بها "چياك ١٩" Dziak19 تقدر كما يلى:

أواخر أيام القيصرية (١٨٢٦-١٩١٧)

حالات الإعدام

١٩٠٦-١٩٢٦: ٨٩٤

١٨٦٦-١٩١٧: ١٤ ألفًا تقريبًا

١٨٦٦-١٩٠٠: ٤٨؛ ٩٤

١٩٠٦ (ستة أشهر من محاكم ستوليبين Stolypin العسكرية الميدانية): ٩٥٠

١٩٠٧: ١١٣٩

(*) البوليس السرى فى روسيا القيصرية. والاسم الكامل بالروسية هو "أوخرانوجه أوتدلينى" (مكتب الأمن). وكان هدفه الأول هو أمن القيصر والعائلة المالكة، بالإضافة إلى مكافحة التنظيمات المعادية والمؤامرات والإرهابيين والاشتراكيين والثوريين. (المترجم)

(**) أول هيئة للبوليس السرى السوفييتى، وتشكا هى الحروف الأولى من أسمها الكامل بالروسية "اللجنة الروسية غير العادية لمكافحة معاداة الثورة والتخريب". (المترجم)

١٩٠٨: ١٣٤٠

١٩٠٨-١٩١٢: ٦ آلاف

"فى أعقاب ثورة ١٩٠٥-١٩٠٧": ١١ ألفًا

"الثمانون عامًا السابقة للثورة فى روسيا": المتوسط ١٧ حالة فى العام

الوفيات نتيجة للإعدام، والمذابح المنظمة، والوفاة فى السجون

١٨٦٧-١٩١٧: ٢٥ ألفًا

الأحكام والأشغال الشاقة

١٩١٣: ٣٢ ألفًا (بلوغ أكبر أعداد سنوية)

العدد الأقصى من المسجونين (المجرمين والسياسيين)

١٩١٢: ١٨٣٩٤٩

الفترة السوفييتية المبكرة (١٩١٧-١٩٢٤)

حالات إعدام نفذها التشكا والمحاكم

١٩١٧-١٩٢٧: ٢٠٠ ألف

١٩١٨ والنصف الأول من ١٩١٩: ٨٣٨٩

١٩١٧-١٩٢٠: ١٢٧٣٣

"الحرب الأهلية": ٥٠ ألفًا

١٩١٨-١٩١٩: مليون وسبعمائة ألف

١٩١٨-١٩٢٣: مليونان وخمسمائة ألف فى العام.

وفيات سببها التشكا

١٩١٧-١٩٢٢: من ٢٥٠ ألف إلى ٣٠٠ ألف

وفيات نتيجة للقمع "التمردات" وللمعاملة فى السجون والمعسكرات

١٩١٧-١٩٢٤: ٣٠٠ ألف

حالات إعدام فى القرم فى أعقاب هزيمة الجنرال رانجل Wrangel والجلاء

١٩٢٠-١٩٢١: من ٥٠ ألفًا إلى ١٥٠ ألفًا

رهائن ومسجونون فى المعسكرات والسجون

١٩١٨: ٤٢٢٥٤ رهينة/سجينًا فى المعسكرات والسجون

١٩١٩ (حتى يوليو): ٤٤٦٣٩ رهينة/سجينًا فى المعسكرات والسجون

١٩١٨: ٤٧٣٤٨ رهينة/سجينًا فى المعسكرات والسجون

١٩١٩: ٨٠٦٦٢ رهينة/سجينًا فى المعسكرات والسجون

١٩٢٠ (أواخر العام): ٢٥٣٣٦ نزيلاً فى المعسكرات بالإضافة إلى ٢٤٤٠٠ من أسرى الحرب الأهلية، و٤٨١١٢ سجينًا فى سجون المفوضية الشعبية للعدل NKYU بالجمهورية السوفييتية الفدرالية الاشتراكية الروسية، و٦٠ ألف سجين فى سجون المفوضية الشعبية للعدل طبقًا لما ذكره مفوض العدل

١٩٢١ (يناير): ٥١١٥٨

١٩٢١ (سبتمبر): ٦٠٤٥٧

١٩٢١ (أكتوبر): من ٤٠٩١٣ إلى ٧٣ ألف سجين فى سجون المفوضية الشعبية للعدل

١٩٢٢ (أكتوبر): ٦٠ ألفًا

١٩٢٣ (أكتوبر): ٦٨٢٩٧

ما توضحه هذه الأرقام بما لا لبس فيه ولا سبيل إلى إنكاره، أنه بالإضافة إلى طابع الإرهاب البلشفى التعسفى الذى لا يخضع للقانون، فإن الزيادة الكمية فى أنواع القمع المختلفة فى النظام البلشفى، مقارنة بتلك الخاصة بأواخر أيام القيصرية، بالغة الضخامة بما يعادل التحول الكيفى فى طبيعة النظام؛ من الاستبدادى إلى الشمولى.

وكما يقول چياك،(*) فإن الأمر لا يقتصر على "إدعاء بوجود إرث موصول غير منقطع بين القمع القيصرى واللغة السوڤييتية". ولا حتى يقتصر، كما يشير هو ايضا، على حقيقة أن:

> المحاكم القيصرية تعادل، حتى فى ذروة قمعها للثوار، أعمال الأوخرانا والچندرمة اللتين كانتا تحكمان بهما قبضتهما. و(أنه) فى نظام لينين كانت المحاكم إما متجاهَلة أو أصبحت من خلق التشكا.[٢٠]

الأهم من ذلك أن قمع التشكا وإرهابها الذى لا يخضع للقانون كانا موجهين ضد الجماعات الاجتماعية كافة، وبالأخص ضد العمال والفلاحين. وطبقًا للإحصاءات التى استخدمها چياك، فإنه من بين الأربعين ألف نزيل لدى المفوضية الشعبية للشئون الداخلية NKVD (البوليس السرى الشيوعى) فى ديسمبر ١٩٢١، كان حوالى ٨٠ بالمائة أميين أو يكادون، وكذلك كانت النسبة بين مجموع العمال والفلاحين. وقد انتهى چياك بشكل حاسم إلى ما يلى:

> السياسة أو الممارسة القيصرية لم تؤد فقط إلى إبادة فئات بكاملها من الشعب... فقد شكلت حرب التشكا الطبقية بكل تأكيد عملية "إبادة للنخبة" aristocide شملت القطاعات الرائدة فى المجتمع القيصرى، ولكن ضحاياها الأكثر عددًا كانوا من نفس الطبقات التى زعم أنه يمثلها ويخدمها.[٢١]

وأخيرًا، هناك دليل على حجم الجهازين الأمنيين، حيث يشير ريتشارد پايپز إلى أنه فى عام ١٨٩٥ كان لدى الأوخرانا ١٦١ فردًا يعملون كل الوقت، تدعمهم فرق الچندرمة التى لا يقل عدد أفرادها عن ١٠ آلاف رجل، بينما بلغ

(*) جون چياك من كبار رجال الاستخبارات بمكتب وزير الدفاع الأمريكى (تقاعد عام ١٩٩٦). يعمل أستاذًا مساعدًا بجامعى جورج واشنطن وجورجتاون. من مؤلفاته "تشيكستى: تاريخ الكيه جى بى". (المترجم)

عددها فى منتصف ١٩٢١ حوالى ٢٦٢ ألف رجـل، بخـلاف الجـيش الأحمـر والبوليس السرى الشيوعى ورجال الميليشيا.

وكما يشير بايـبز، فقد كانت الأنشطة الاستخباراتية الخارجيـة المضـادة مقصورة فى الواقع على مؤسسة واحدة، هى السفارة الروسية فى بـاريس، التـى استخدمت حفنة من الأشخاص لمراقبة المهاجرين الروس النشـطين سياسـيًا.(٢٢) ومن المستحيل مقارنة الاستخبارات المضادة الخارجية القيصرية بالكيه جـى بـى السوفييتى، بل إن مثل هذه المقارنة غير ضرورى، بالنظر إلى شدة ضخامة الفرق بالقدر الذى يشير إليه كل ما نعرفه. فالحكمة الغربيـة التقليديـة المتأصـلة فـى الفولكلور الأكاديمى، والتى من الواضح أنها لا تتزعزع، المتمثلة فى أن الإرهـاب البلشفى لم يكن سوى استمرار للدولة البوليسية القيصرية، تفندها كل الأدلة المتاحة. فى المقابل، تدعم كل الأدلة المتاحة صورة روسيا القيصرية فى أيامهـا الأخيـرة كمجتمع مدنى على النمط الأوروبى كان دور البلاشفة هو القضـاء عليـه (علـى الرغم من أنه كانت تحركهم أيديولوجيا غربية، وهنا وجه المفارقة). وكانت الأيـام الأخيرة للنظام القيصرى قبل قضاء البلاشفة عليه نظامًا يضـاهى بشـكل واعـد الأغلبية العظمى من نظم الحكم الموجودة حاليًا. ومن المحتمل إلى حد كبيـر فـى الواقع أنه لو ظل الاتحاد السوفييتى على ما كان عليه فى عام ١٩١٣، لأصبح الآن من بين الدول العشرين الأكثر ليبرالية والأقل قمعًا فى عالم اليوم.

الاعتماد السوفييتى على الغرب

الحقيقة أن الصورة التقليدية للقيصرية فى أواخر أيامها تتفـق مـع العقـود الأولى للاتحاد السوفييتى فى جوانب مهمة بعينها. فقد كان الاتحاد السوفييتى خلال تاريخه يعتمد اعتمادًا كبيرًا على رأس المال والتكنولوجيا الغربية. بل ربما ضمنت المساعدات الغربية كذلك بقاء النظام خلال الفترات التى عـانى فيهـا مـن أسـوأ الأزمات. وكما قال بيسانكون(*) Besancon، فإن:

(*) آلان بيسانكون مدير مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية بباريس. (المترجم)

المجتمع الدولى أنقذ النظام السوفييتى مرات عديدة فى أوقات الأزمات. ولست بحاجة إلا إلى ذكر بعثة إدارة الإغاثة الأمريكية برئاسة هربرت هوفر Herbert Hoover التى أنقذت أرواح ما بين خمسة وستة ملايين فلاح من الموت جوعًا فى مجاعة ١٩٢١، والمساعدة الأمريكية أثناء الحرب العالمية الثانية. وحتى أثناء شيوعية الحرب الأشد حاجةً – شيوعية الحرب الخاصة بالخطط الخمسية الأولى – أرسل الغرب إلى الاتحاد السوفييتى مبالغ ضخمة من المال، بالإضافة إلى التكنولوچيا والمهندسين.[٢٣]

إلا أن المساعدات الغربية لم تكن أقل أهمية فى بناء القوة السوفييتية مما كانت عليه أهميتها فى حفظها من الانهيار. وكان لمعاهدة راباللو الموقعة بين ألمانيا والاتحاد السوفييتى فى ٢٢ أبريل ١٩٢٢ أهمية شديدة فى تعزيز كل من قوة الدولة السوفييتية الاقتصادية والعسكرية؛ فقد وفرت ما يلزم لإقامة الشركات الصناعية والتجارية السوفييتية الألمانية المشتركة، حيث وصل ما يزيد على ألفى فنى ألمانى إلى الاتحاد السوفييتى فى أعقاب توقيع المعاهدة. واستهلت معاهدة راباللو كذلك فترة مهمة من التعاون العسكرى السوفييتى الألمانى، الأمر الذى مكّن الألمان من الالتفاف حول معاهدة فرساى وإعادة بناء الجيش الألمانى بأسلحة على أعلى مستوى من التطور جرى تصنيعها وتجربتها فى الاتحاد السوفييتى، مقابل توفير منشآت التدريب لضباط الجيش الأحمر فى ألمانيا. ويمكن تبين هذه الصلة الوثيقة من تعاون الكيميائيين الألمان والروس فى إنتاج الغازات السامة التجريبية.

انتهت تلك الفترة من التعاون السوفييتى الألمانى عام ١٩٢٧ بمحاكمة شاختى[*] [٢٤] للمهندسين الألمان التى اتجه الاتحاد السوفييتى بعدها إلى الولايات المتحدة طلبًا للمساعدة. ويقول هيلر ونِكريش إنه بينما كان للاتحاد السوفييتى فى

(*) مدينة صناعية كانت تقع فى جنوب روسيا شِمال شرقى روستوف. وفى عام ١٩٢٨ أجريت بها محاكمة صورية لمجموعة من المهندسين اتُهموا بتخريب الإنتاج فى شاختى بأوامر من الألمان. وكانت المحاكمة بداية فترة من الإرهاب ضد الفنيين والمهندسين. (المترجم)

منتصف عام ١٩٢٩ اتفاقيات فنية مع سبع وعشرين شركة ألمانية وخمس عشر شركة أمريكية، فإنه مع انتهاء عام ١٩٢٩ كان هناك أربعون شركة أمريكية تتعاون مع الاتحاد السوفييتى. ويمضى هيلر ونكريش قائلين:

> لم يكن بالإمكان تنفيذ الخطة الخمسية بدون المساعدات الخارجية. وفى عام ١٩٢٨ وصلت مجموعة من المهندسين السوفييت إلى ديترويت حيث طلبت قيام "ألبرت كان أند كومبانى" Albert Kahn and Company، وهى شركة بارزة للعمارة الصناعية فى الولايات المتحدة، بتصميم مبان صناعية بكلفة مليارى دولار.... وطبقًا للاتفاقية الموقعة مع المجلس الاقتصادى الأعلى باتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية، فقد وافقت الشركة الأمريكية على تصميم كل جوانب الصناعة السوفييتية، الخفيفة منها والثقيلة. وشيَّد المهندسون والفنيون والعمال المهرة الأجانب الوحدات الصناعية الخاصة بالخطة الخمسية الأولى. وكان هؤلاء فى الأساس أمريكيين أزاحوا الألمان عن المرتبة الأولى فى عام ١٩٢٨؛ حيث تلاهم فى الترتيب الألمان والبريطانيون والإيطاليون والفرنسيون. وقد أقامت سد دنيبر شركة الكولونيل هيو كوبر Colonel Hugh Cooper، وهو مهندس هيدروليكا أمريكى بارز. وورَّدت شركة مترووبوليتان فيكرز Metropolitan-Vickers البريطانية معدات غالبية أكبر محطات توليد الطاقة السوفييتية. وصممت الشركات الغربية ماجنيتوجورسك وكونستسك، ومصانع

الآلات بالأورال، ومصنع كاجانوفيتش للرولمان بلـــى فى ياروسلاف، وغيرها، وتولت تشـــييدها وتزويـــدها بالمعدات والآلات.

لـــن يعـــرف أحـــد مـــدى المســـاعدات الاقتصـــادية والتكنولوچية الغربية للاتحاد السوفييتى بالكامل قبل فتح السجلات السوفييتية. فقد حرصت الشـــركات الغربيـــة التى تعاونت مع موسكو على إخفاء المعلومـــات قـــدر حرص الاتحاد السوفييتى على ذلك تقريبًا. ومع ذلـــك فقد انتهى المؤرخ الأمريكى أنتونى ساتون Anthony Sutton إلى نتيجة مؤداها أنه بناء على ما جـــاء فـــى السجلات الألمانية والإنجليزية، فإن ٩٥ بالمائـــة مـــن المشروعات الصناعية السوفييتية تلقى مساعدات غربية علـــى هيئـــة آلات وتكنولـــوچيـــا ومســـاعدات فنيـــة مباشرة.(٢٥)

تكررت تلك المساعدات الغربية المباشرة للسلطة السوفييتية، وتكـــاد تكـــون ملمحًا دائمًا فى تطورها. وقد شملت فى السنوات الأخيرة المســـاعدة الاقتصـــادية والعسكرية للدول التى تدور فى فلك الاتحاد السوفييتى، كما فى حالة المســـاعدات التجارية والحكومية البريطانية لموزمبيق الماركسية. وبجانب ذلك، كان هناك نمو متفجر فى العقود الأخيرة لعمليات إقراض البنك الدولى للكتلة الســـوفييتية، حيـــث بلغت قيمة القروض الغربية ٥٠ مليار دولار بحلول ١٩٧٨. وبحلول الثمانينيـــات كان الاتحاد السوفييتى يمول التنمية بقروض غربية. فقد موّل رأس المال الغربـــى بناء خطوط الأنابيب من الاتحاد السوفييتى إلى أوروبا الغربية، بما يضمن أرباحًـــا سنوية للاتحاد السوفييتى تتراوح بين ٥ و٨ مليارات دولار. وفى عام ١٩٨١ وقع دويتشه بانك Deutsche Bank وشركة مانيسمان Mannesmann A.G. للصـــلب

عقدًا قيمته ١٦،٥ مليار دولار مع حكومة الاتحاد السوفييتى لتطوير موارد الطاقة فى سيبيريا.[٢٦] وبحلول عام ١٩٨٨، كانت ديون الاتحاد السوفييتى الخارجية تقدر بحوالى ٤٣ مليار دولار معظمها قروض حصل عليها الاتحاد السوفييتى من البنوك الغربية بفائدة تقل عن تلك التى تقترض بها الشركات صاحبة الأسهم من الدرجة الأولى مثل آى بى إم IBM أو شل Shell.[٢٧] ومن الصعب مقاومة استنتاج أن الاتحاد السوفييتى باعتماده الواضح على رأس المال الغربى والتكنولوچيا الغربية و(يجب ألا ننسى) الواردات الغذائية، يشبه الصورة الساخرة التقليدية لروسيا القيصرية باعتبارها قوة غير متطورة ومتخلفة بشكل أقرب كثيرا مما كان عليه واقع الأيام الأخيرة من القيصرية.

أهمية الأيديولوچيا الماركسية اللينينية فى تنمية الاتحاد السوفييتى

بالغ المنهج السائد للدراسات السوفييتية الغربية التقليدية فى تقدير مدى استمرارية الثقافة السياسية السائدة بين أواخر أيام القيصرية والدولة السوفييتية، وأغفل أو أخفى الأدلة الكثيرة على اعتماد الاتحاد السوفييتى طوال تاريخه على المساعدات الغربية. وأثناء محاولة عِلْم السوفييتيات التقليدى تطبيق مقولات العلوم السياسية الغربية وتكنيكاتها على الحياة السياسية السوفييتية، كان يهمل بانتظام الدور الحاسم للأيديولوچيا الماركسية اللينينية فى تفسير إستراتيچيات وتكتيكات القيادة السوفييتية أو حاول تفسيره باستمرار، وأودع ثقبَ الذاكرة الأورويلى (نسبة إلى الروائى البريطانى چورچ أورويل) الأثرَ التشكيلى للأيديولوچيا فى صنع وبناء معظم المؤسسات المميزة للدولة السوفييتية وفى إعادة إنتاجها.

ربما كانت أبرز المناطق العمياء blind spots فى المنهج التقليدى تتعلق بالتجريب أثناء شيوعية الحرب، وأصول معسكرات العمل، ووظائف معسكرات العمل فى فترة البناء الاشتراكى التى كان للأيديولوچيا فى كل منها دور حاسم. وكانت شيوعية الحرب هى المشروع الذى بدأه لينين فى ربيع ١٩١٨ لتحقيق

خيالات طوباوية موجودة فى كتابه "الدولة والثورة" الذى كتبه قبل ثـورة أكتـوبر مباشرة. والرؤية التقليدية التى ضمن لها الغلَبة كتـاب مـوريس دوب Maurice Dobb وإ.هـ. كار E.H. Carr،[٢٨] أن مقتضيات الحرب فرضت شيوعية الحرب على البلاشفة. أما الدراسات الحديثة التى قام بها پول كريج روبرتس Paul Craig Roberts وتوماس ريمنجتون Thomas Remington وسـيلفانا مـول Silvana Malle[٢٩] فقد أوضحت أن شيوعية الحرب لم تكن إجراءً طارئًا، بل كانت سياسة ذات هدف واع للقضاء على مؤسسات السوق. ولهذه السياسة، شأنها فى ذلك شـأن الكثير من جوانب الشمولية اللينينية الأخـرى (بمـا فـى ذلـك مؤسسـة العمـل الإجبارى)، صلة مباشرة بفكر ماركس نفسه، الـذى كـان يـرى أن الاشـتراكية والشيوعية هما أولاً وأخيرً إلغاء لإنتاج السلع وتبادل السوق. وتمشيًا مع المشروع الماركسي، كانت هناك محاولة لتحقيق قفزة كبيرة للأمام، أُوقـف فيهـا التعامـل بالنقود، وحُظِرت التجارة الخاصة، وفُرضت خدمة العمل الإجبارى واستُولى على الحبوب من الفلاحين بأسعار ثابتة. وكانت نتيجة هذا التجريب مفجعة. فقد انتشرت المجاعة فى المدن، وانهار الإنتاج الصناعى، وفى عـام ١٩٢١-١٩٢٢ أعقبـت المجاعةُ انهيارَ إنتاج الغذاء فى الريف. إلا أن أبرز انهيار خلال التجريـب أثنـاء شيوعية الحرب فيما بين ١٩١٨ و١٩٢٢ كان فى عدد السكان نفسه. وطبقًـا لمـا ذكرته المصادر السوڤييتية، فقد أتت مجاعة ١٩٢١-١٩٢٢ على أرواح ما يزيـد على خمسة ملايين شخص. يضاف إلى ذلك فقدان ما لا يقل عن عشـرة ملايـين شخص أثناء الحرب الأهلية. وبينما قد يكون من المشكوك فيه إرجاع إجمالى العدد إلى التجريب أثناء شيوعية الحرب، فإن الثمن البشرى من ناحية الأرواح فى تلـك الفترة من الثورة الاجتماعية والحرب الثورية يشبه تمامًا الثمن الـذى دُفـع أثنـاء الفترة الستالينية اللاحقة، وربما كان توضيحًا أفضل لنتائج الشيوعية العمليـة فـى أوج نقائها المذهبى.

تمثل شيوعية الحرب صفة مميِّزة من صفات الدولة السـوڤييتية منـذ بـدء تطبيق الدكتاتورية البلشفية وتطبعها بطابعها باعتبارها دولة النظرة الكلية. وكانـت روسيا القيصرية مَلَكيّة رئيس الدولة فيها هو رئيس الكنيسة، كما هو الحـال فـى

المملكة المتحدة حتى يومنا هذا. لم تكن روسيا القيصرية قط دولة مكرسة للتحول الثورى فيما يتعلق بمعتقدات رعاياها والعمل على غرس عقيدة جديدة فى أذهان الناس. ولم تكن الأيديولوچيا تحكم السياسات، الخارجية منها والداخلية، بشكل أساسى وباستمرار. أما فى الاتحاد السوفييتى فكانت الأيديولوجيا، فى المقابل، توجِّه البلاشفة منذ البداية وبشكل أساسى. وكما أشار چياك بخصوص إرهاب تلك السنوات من شيوعية الحرب، فإن "التشكا كانت تعمل طبقًا لخطة شاملة، وإن كانت بسيطة، وهى ضرورة القضاء على البرجوازية. ذلك أن كون تلك الإبادة الجماعية متعمدة، وليست كما يدعى السوفييت ردًا على الرجعية البيضاء والتدخل الأجنبى، أمر يتضح من استمرارها لفترة طويلة بعد هزيمة البيض وانسحاب القوات الأجنبية، أى بعد مرور فترة طويلة من عشرينيات القرن العشرين."[٣٠]

تمثل فترة شيوعية الحرب الأصول الشمولية للشيوعية السوفييتية فى جوانبها الثلاثة كافة: فى مؤسسة دولة النظرة الكلية، وفى القضاء على حكم القانون بواسطة البوليس السرى الذى لا يخضع للقانون والمحاكم، وفى محاولة القضاء على مؤسسة تبادل السوق. هذه هى ملامح الدولة السوفييتية التى كشفت عنها خلال تاريخها ومازالت قائمة حتى وقتنا هذا.

الأصول اللينينية للشمولية السوفييتية

الملمح الآخر من ملامح الدولة السوفييتية الذى تجاهله المنهج السائد هو أصل البوليس السرى الإرهابى، وأصل نظام معسكرات الاعتقال، فى النظرية والتطبيق اللينينيين. وكان ذلك تطورًا شديد الأهمية للمستقبل، حيث كان يبشر بظهور أحد الملامح الأساسية للشمولية السوفييتية، وهو تفشى القمع الذى لا يخضع للقانون وخلق المستوى السياسى لدولة الطبيعة التى لا قانون لها. ويعود فضل استخدام مصطلح معسكر الاعتقال concentration camps لأول مرة إلى تروتسكى، أما فكرة إنشاء معسكرات العمل الإجبارى forced labour camps

باعتبارها جزءًا من مشروع إعادة التثقيف الاشتراكى فتعود أصولها إلى ماركس، ولكن لينين هو الذى أقامها. وبُعَيد انقلاب أكتوبر ١٩١٧، أعلن لينين أنه سوف يتبنى مؤسسة العمل الإجبارى التى ستكون أشد قوة من مقصلة الثورة الفرنسية التى أرهبت المقاومة الإيجابية وحطمتها، بينما كان العمل الإجبارى يحطم المقاومة السلبية، وخاصة بين صفوف البروليتاريا.(٣١)

كان الإرهاب الجماعى صفة من صفات الدولة السوفييتية منذ نشأتها، حيث أعطى چيرچينسكى(*) Dzerzhinsky سلطات غير محدودة "لا تخضع للقانون" – منها سلطة إصدار أحكام بالإعدام – للبوليس السرى الإقليمى فى أنحاء البلاد كافة. وفى يناير من عام ١٩١٨ وافق لينين على إعادة تسمية التشكا لتصبح "مفوضية الإبادة السوفييتية" ولكنه رأى أنه من غير الحكمة تسميتها كذلك.(٣٢) وفى عام ١٩٢١ تولت التشكا مسئولية مشكلة ملايين الأطفال المشردين فى روسيا، حيث كانت لها السيطرة الكاملة على المعسكرات والدور التى أُرسل إليها الكثيرون منهم. وفى عام ١٩٢٢ حصلت الإدارة السياسية الحكومية، خليفة التشكا، على المزيد من الامتيازات التى لا تخضع للقانون وزيدت أكثر وأكثر فى عام ١٩٢٦. وورثت الإدارة السياسية الحكومية من التشكا كذلك معسكرات اعتقال سولوفتسكى(**) الشهيرة التى كشف من نجوا منها فى العشرينيات النقاب عن وجودها وطابعها للرأى العام اللامبالى فى الغرب. ووضع لينين الإطار المؤسسى للشمولية السوفييتية، وهى الحقيقة التى كان تجاهلها متعمدًا فى ظل الجلاسنوست. ولكن إخفاء ميراث الشمولية الستالينية داخل ميراث لينين فى ظل الجلاسنوست السوفييتية حتى وقتنا الحاضر أمر لابد منه فى كل الاحتمالات؛ حيث إن الاعتراف بهذه الاستمرارية التاريخية كان سيوجه ضربة قاضية لمشروعية النظام السوفييتى.

(*) فيلكس إدموندڤيتش چيرچنسكى الزعيم البلشفى من أصل بولندى الذى عينه لينين أول رئيس للتشكا، وهو الذى نظم العملاء لتعقب الروس البيض المعارضين للنظام الشيوعى واغتيالهم، وكان يتفنن فى اختراع أساليب التعذيب حتى يجد أكفأ الأساليب لإجبار الضحايا على الكلام. (المترجم)

(**) مجموعة جزر منعزلة تقع فى البحر الأبيض قبالة ساحل روسيا الشمالى الغربى حيث كان يوجد واحد من أشهر معسكرات العمل السوفييتية. (المترجم)

فقد يكون التعبير عن نفس النقطة بكلمات أخرى من خـــلال تأكيـــد أن الاختبـــار القاسى للجلاسنوست سيكون حين يمضى إلى كشف اللثام عـــن لينـــين واللينينيـــة والاعتراف بأصول الأمراض التى تعانى منها الدولة السوفييتية فى الوقت الراهن.

وظائف معسكرات العمل الإجبارى فى الاقتصاد السوفييتى

البقعة العمياء الأخرى فى المنهج السائد هى الدور الاقتصادى لمعسكرات العمـــل الإجبارى الذى يجرى تحاشيه أو تشويهه فى الدراسات السوفييتية التقليدية. وهو يصـــوَّر على أنه هامشى من حيث أهميته، أو على أنه انحراف فى التخطيط الاشتراكى، ولـــيس باعتباره أداة ما كان للسلطة السوفييتية أن تستغنى عنها فى فتـــرة الخطـــط الخمســـية. والمثال التقليدى لهذا التأويل نجده فى كتاب نوف Nove "التـــاريخ الاقتصـــادى لاتحـــاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية" Economic History of the USSR. وفى هـــذا الكتاب الذى يربو عدد صفحاته على الثلاثمائة، ليس هناك سوى بضع إشارات متفرقـــة عن موضوع المعسكرات. وعلى سبيل المثال، يقال لنا إنه:

> فى هذه الفترة (فترة القفـــزة الكبيـــرة للأمـــام) ظهـــر السجناء والمرحَّلون، وخاصة المرحَّلون، كعامل مهـــم فى حياة البلاد. فعلى سبيل المثال، لم يذهب سوى نسبة صغيرة من سكان بلدة قـــره غنـــد(*) إليهـــا بمحـــض إرادتهم.(٣٣)

يشير نوف فى موضع لاحق إلى الكلفة البشرية لفترة البناء الاشتراكى "فـــى الانحراف إلى معسكرات الملايين المجهولين الذين كانت نسبة كبيرة مـــنهم علـــى درجة فوق المتوسطة من الذكاء والطاقة والمعرفة الفنية". وهو يعترف بأنه "علـــى

(*) تقع قره غند فى وسط جمهورية قازاقستان، وهى مدينة صناعية وبها حوالى ٥٠ مستعمرة لاســـتخراج الفحم، حيث جرى تطوير حوض الفحم بها فى عشرينيات القرن العشرين لتصبح أكبـــر منـــتج للفحـــم القارى bituminous coal. (المترجم)

نحو خاص بعد عام ١٩٣٦، قام مسئولو البوليس السرى الشـيوعى... بممارسـة وظائف إشرافية مهمة فى أنحاء الاقتصاد، كمـا أداروا إمبراطوريـة اقتصـادية ضخمة باستخدام العمل الإجبارى، إلى أن انهارت هذه الإمبراطوريـة بعـد وفـاة ستالين".[٣٤] ويعلق نوف على الكلفة البشرية للتنظيم وفقًا لمبادئ الجماعية – فيمـا يخص الوفيات التى سببتها المجاعة والترحيل – بقوله إن:

> تعداد السكان السوفييت فـى عـام ١٩٢٦ كـان ١٤٢ مليونًا، بينما قُدِّر عدد السكان فى عام ١٩٣٢ رسـميًا بـ ١٦٥،٧ مليون، حيث كان يزيد بمعدل حوالى ثلاثة ملايين فى السنة. وفى عـام ١٩٣٩، أى بعـد سـبع سنوات، كان حوالى ١٧٠ مليونًا. ففى مكان ما علـى مدار تلك السنوات اختفى حوالى مليون شـخص مـن الناحيـة الديموجرافيـة. [الـبعض لـم يولـد أصـلاً بالطبع.][٣٥]

يستنتج نوف بحكمة أنه:

> ربما تكون مأساة روسيا... وقدر من إنجازها أنه رغم كل ما حدث فقد بُنى الكثير، وحُفظ الكثير مـن القـيم الثقافية وسُلِّم إلى شعب أكثر معرفة بالقراءة والكتابـة على نطاق واسع.[٣٦]

ويقدم نِكريش وهيلر وصفًا أكثر دقة إلى حد كبيـر للأهميـة الاقتصـادية لمعسكرات العمل الإجبارى ولكلفة التنظيم طبقًا لمبادئ الجماعية. وهما يقولان:[٣٧]

> فى عام ١٩٢٩ كانت المعسكرات كافة قـد وضـعت تحت الإدارة المباشرة للبوليس السرى الذى ظل سنوات يدير المعسكر النموذجى فى سولوفكى. وأصبح البوليس

السرى أكبر شركة بناء فى البلاد. فمع توفر ما لا حد له من العمال غير المهرة تحت تصرفه، ألقى البوليس السرى القبض على أعداد ضخمة من المهندسين والفنيين لإدارة العمال غير المهرة. ونشأت مؤسسة سوفييتية خاصة جديدة هى "شاراشكا"، وهى السجن الذى كان يعمل فيه المهندسون والعلماء والباحثون كل فى ميدان تخصصه من أجل مصالح الدولة. وفى مواقع البناء الضخمة، وفى المصانع الفائقة، كان الحراس المسلحون يراقبون الاختصاصيين. وقام أكبر موقع تشييد فى الخطة الخمسية الأولى فى القناة التى تربط البحر الأبيض وبحر البلطيق على أيدى السجناء تحت قيادة "المهندسين المحطمين". وأصبح حلم تروتسكى الخاص بـ"العمل ذى الصبغة العسكرية" militarized labor واقعًا فى عهد ستالين فى صورة "إضفاء صفة العقوبة على العمل". وكانت بوابات المعسكرات مزينة بكلمات ستالين التى تقول "فى الاتحاد السوفييتى العمل مسألة شرف وقوة ووطنية".

ظل الاعتماد على العمالة المُستَرَقَّة ملمحًا ثابتًا من ملامح النظام السوفييتى، مثل استخدام عمالة المجندين الإلزاميين من فيتنام الشمالية فى مد خط أنابيب الغاز السيبيرى على امتداد العقد المنصرم أو نحو ذلك.

وعن طابع الإبادة الجماعية الذى تتسم به النزعة الجماعية الزراعية، يقول نكريش وهيلر:

مازال من الواجب كتابة القصة الكاملة لهذه الإبادة الجماعية. فمن ناحية الترتيب الزمنى، كانت أول إبادة

جماعية فى القرن العشرين هى تلك التى تعرض لهـا الأرمن على أيـدى الأتـراك. وكانـت مذبحـة دون كوساكس التى قام بها البلاشفة أثناء الحـرب الأهليـة قريبة فى درجتها من الإبادة الجماعية. فكمـا قضـى الأتراك على السكان ذوى العقيدة والقومية المختلفتـين، عانى القازاق أثناء الحرب الأهلية التى قتل فيها الأخوة أخوتهم.

كانت الإبادة الجماعية ضـد الفلاحـين فـى الاتحـاد السوفييتى فريدة ليس فقط فى حجمها المخيف، بل لأن الحكومة وجهتها ضد السـكان المحليـين مـن نفـس الجنسية، وفى وقت السلم.

فى عام ١٩٤٥، وبعد هزيمة ألمانيا النازيـة وكشـف جرائمها كافة، بدأ القضاة وعلماء الاجتمـاع وعلمـاء النفس والمؤرخون والصحفيون جدلاً كان لابـد منـه بشأن ما إذا كان الشعب الألمانى علـى علـم بجـرائم النازى أم لا. ولا شك فى أن سكان المـدن السـوفييت كانوا على علم بالمذبحة التى جرت فى الريف. والواقع أن أحدًا لم يحاول إخفاءها. فقد تحدث ستالين علنًا عن "تصفية الكولاك(*) باعتبارهم طبقة"، وردد أعوانه كافة ما قاله. وكان بإمكان سكان المدن أن يروا فى محطات السكك الحديدية الآلاف من النسـاء والأطفـال الـذين

(*) الفلاحون متيسرو الحال الذين كانوا يمتلكون أراضٍ زراعية فى روسـيا القيصـرية. وقـد وصـفهم الشيوعيون أثناء ثورة أكتوبر بأنهم استغلاليون. وتعنى كلمة كولاك بالروسية قبضة اليد، وربما كانـت من أصل تركى. (المترجم)

هربوا من القرى وكانوا يموتون من الجوع. وقد عانى من ذلك الكولاك، و"الأشخاص الذين انتفت عنهم صفة الكولاك"، وتابعو الكولاك على حدٍّ سواء. فلم يكونوا يعتبرونهم آدميين. إذ كان المجتمع يبصق عليهم، تمامًا مثل "من حُرموا امتيازاتهم" و"أخنى عليهم الدهر" بعد أكتوبر ١٩١٧، ومثلما كان عليه حال اليهود فى ألمانيا النازية.(٣٨)

لابد كذلك من الإشارة إلى أن الخلق السياسى للإرهاب والمجاعة المصطنعين الذى كانت له نفس نتائج الإبادة الاجتماعية ليس ظاهرة مقصورة على السياق التاريخى لروسيا وأوكرانيا فى ثلاثينيات القرن العشرين، بل إنه كذلك أحد ملامح السياسة الشيوعية حتى يومنا هذا، كما تدل على ذلك فترة الستينيات فى إقليم التبت بالصين، والآن فى إثيوبيا. والإبادة الجماعية الاشتراكية للشعوب "البدائية" الصغيرة، مثل الكالموك(*) وكثيرين غيرهم، عنصر متكرر بدرجات عدة فى تطور السياسة الشمولية السوفيتية والصينية. ومرة أخرى تعيد السياسة الشيوعية مخلصةً فى هذا الصدد إنتاج الماركسية الكلاسيكية التى اتسمت باحتقارها الصريح والمعلن للشعوب الصغيرة والمتخلفة والرجعية، ناهيك عن الفلاحين باعتبارهم طبقة وشكلاً من أشكال الحياة الاجتماعية. وكان الاعتماد على معسكرات العمل الإجبارى وتنظيم الزراعة وفقًا لمبادئ الجماعية نتيجة غير مستحبة للمشروع الماركسى اللينينى للقضاء على مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدنى الأساسية، هى مبادلة السوق، إلى جانب قالبها القانونى المتمثل فى مؤسسة الملكية الخاصة.

(*) الكالموك أو الكالميك شعب مغولى بوذى يقيم حاليًا فى إقليم كالميك على بحر قزوين. (المترجم)

الشمولية السوفييتية والتضليل الإعلامي الإستراتيجي

يهمل المنهج التقليدى الدور الاقتصادى لمعسكرات العمل الإجبارى فى فترة البناء الاشتراكى أو يعتم عليه، كما أنه يلتزم الصمت فيما يتعلق بطابع الإبادة الجماعية الخاص بسياسة إضفاء الطابع الجماعي. وليس هذا، فى بعض منه على الأقل، بسبب ما تحقق فى ظل الشمولية السوفييتية من ارتفاع لدرجة الرقابة المفروضة على الإعلام، بل كذلك لأن المراقبين الغربيين كثيرًا ما ترددوا فى نشر ما فى حوزتهم من معلومات بشأن أسوأ عيوب النظام السوفييتى. وبذلك لم يُنشر الكثير عن المجاعة التى شهدها اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية فى الثلاثينيات من القرن العشرين فى وسائل الإعلام الغربية، ويكتب يوچين ليون Eugene Lyons فى الفصل الخامس عشر من سيرته الذاتية "مهمة فى اليوتوبيا" Assignment in Utopia، [٤٠] وعنوانه "الصحافة تغطى على المجاعة"، عن إسهامه فى كتم ما كان معروفًا عن ملايين الوفيات التى سببتها المجاعة. وقد اتضح تواطؤ الإعلام الغربى مع السلطات السوفييتية فى إخفاء أشد ما ارتكبته من فظائع سوءًا فى السكوت الذى ساد الإعلام الغربى على مدى حوالى ربع قرن فيما يتعلق بالتهجير الإجبارى ومصير ما يزيد على مليونى شخص الذى زعمه الاتحاد السوفييتى بعد الحرب العالمية الثانية.[٤١] ومن المرجح أن يعترف السوفييت أنفسهم بالمسئولية السوفييتية عن مذبحة كاتين[*] Katyn البولندية فى ظل الجلاسنوست، قبل أن تعترف بها الخارجية البريطانية التى مازالت متمسكة برواية مسئولية النازى عن ذلك العمل الوحشى. ومؤخرًا عرض تاريخ جيش التحرير الروسى[**]

(*) فى عام ١٩٤٣ اكتشف الجنود الألمان مقبرة جماعية تضم رفات ما بين أربعة وخمسة آلاف جندى بولندى. وسعيًا وراء دق إسفين بين الاتحاد السوفييتى وحلفائه الغربيين، نشر الضباط الألمان خبر المذبحة واتهموا السوفييت بتنفيذها، فى حين أنكرت موسكو ذلك وزعمت أن الألمان يسعون إلى التغطية على العمل الوحشى الذى قاموا به. ولكن فى عام ١٩٩٠ اعترف الرئيس السوفييتى ميخائيل جورباتشوف بارتكاب الجنود السوفييت لمذبحة غابة كاتين. كما أظهرت الوثائق السوفييت بعد ذلك ببضع سنوات أن ستالين هو الذى أمر بقتل الجنود البولنديين. (المترجم)

(**) مجموعة من القوات الروسية المتطوعة كانت تعمل تحت قيادة الألمان أثناء الحرب العالمية الثانية. كان على رأس تلك المجموعة الجنرال المنشق أندريه فلاسوف الذى حاول توحيد الروس ضد نظام ستالين. وكان الكثيرون من المتطوعين من أسرى الحرب الجوعى، ولكن الأغلبية كانت ممن كانوا صادقين فى كراهيتهم للنظام الشيوعى. (المترجم)

بقيادة فلاسوف Flasov، ودوره فى تحرير براغ وإعلانه العداء للنازية الستالينية فى مانيفستو براغ، العرض التاريخى الدقيق.(٤٢) وتواطأت السلطات الغربية مع السلطات السوفييتية فى إخفاء الكارثة النووية ووجود معسكرات العمل الإجبارى النووية.(٤٣) ونتيجة للجلاسنوست السوفييتى وحدها جرى الإعلان فى الغرب عن الكوارث البيئية الخطيرة فى مناطق كتلك المحيطة ببحيرة آرال. وإحدى المفارقات الكثيرة الخاصة بسياسة الجلاسنوست السوفييتية الحالية هى أنه عند التركيز على جوانب التاريخ السوفييتى التى نادرًا ما نوقشت فى الغرب، ساعدت سجلات المهاجرين غير المعروفة والمهمَلة على كشف حجم الجلاسنوست الغربى وحدوده.

يضل المنهج الغربى السائد ضلالاً بعيدًا فى إهماله الاستفادة الروسية من التضليل الإعلامى. وهذه النقطة العمياء فى الفهم والتنظير الغربيين مثيرة للقلق بوجه خاص فى ظل التشابهات الواضحة بين إستراتيجية الجلاسنوست الحالية وممارسة التضليل الإعلامى التى حققت نجاحًا كبيرًا خلال فترة السياسة الاقتصادية الجديدة؛ ففى ظل السياسة الاقتصادية الجديدة، أُعيدت علاقات السوق بشكل جزئى إلى الاقتصاد، حيث بات الفلاحون على وجه الخصوص أحرارًا فى تحديد أسعار سوق لمنتجاتهم، وبذلك أمكنهم إثراء أنفسهم. (حين أوقف ستالين العمل بالسياسة الاقتصادية الجديدة، وجد الفلاحون ثروتهم الجديدة عُرضة للمصادرة، وهى الحقيقة ذات الصلة المباشرة بالتجارب السوفييتية الخاصة بالتعاونيات.)

بدأت ممارسة التضليل الإعلامى هذه مع السياسة الاقتصادية الجديدة فى عام ١٩٢١ بتشكيل البوليس السرى الشيوعى داخل اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية لتنظيم مزيف معاد للبلاشفة، وهو التحالف الملَكى لوسط آسيا، وكان يُعرف كذلك باسم "الاتحاد الاحتكارى" Trust، الذى كان يعمل تحت عنوان "اتحاد موسكو الائتمانى البلدى" الذى حل محل مجموعة أصلية قضى عليها البوليس السرى فى عام ١٩٢٠. ومع أن التفاصيل التاريخية للاتحاد الاحتكارى غير مهمة فى حد ذاتها، فهى تضىء لنا الطريق عند الكشف عن آلية ما أسماه چياك "الخداع

الأصلى والعمل الوقائى فى القاموس السوفييتى".[٤٤] وقد سبقت عملية الاتحاد الاحتكارى عملية خداعية أخرى تُعرف فى العادة باسم "سِنديكات ١" حاول فيها البوليس السرى اختراق تنظيم بوريس سافينكوف Boris Savinkov وزير الحربية السابق فى حكومة كيرينسكى Kerensky وصديق الزعيم البولندى بيلسودسكى Pilsudski ونستون تشرشل Winston Churchill. وجرت عملية ثانية، هى "سِنديكات ٢"، فى وقت واحد مع الاتحاد الاحتكارى، ونجحت فى إغراء سافينكوف بالعودة إلى الاتحاد السوفييتى. وربما كانت أولى عمليات الخداع السوفييتى هى تلك التى نُفذت ضد عميل بريطانى اسمه ر.هـ. لوكهارت R.H. Lockhart فى سبتمبر من عام ١٩١٨. ومن الممكن أن يكون العميل البريطانى سيدنى ريلى(*) Sydney Reilly قد أعيد فى ذلك الوقت نفسه. وعلى أية حال، فقد زعم ريلى فيما بعد أنهم أقنعوه بمصداقية الاتحاد الاحتكارى، كما أغروه بالعودة إلى الاتحاد السوفييتى حيث من المحتمل أن يكون قد لقى حتفه.[٤٥]

كان الغرض الأساسى من الاتحاد الاحتكارى هو إضعاف حركة المهاجرين القوية المعادية للسوفييت، التى ظهرت فى أوروبا فى أعقاب الشتات الروسى الكبير بعد الحرب الأهلية، وتفريقها وتحييدها. وبما أن عدد المهاجرين المعادين للبلاشفة كان يزيد على المليون، ربعهم من الضباط أو الجنود البيض، فقد كانوا يشكلون تهديدًا لم يكن بوسع الحكومة السوفييتية تجاهله. وكان الهدف الثانوى للاتحاد هو إقناع الحكومات وأجهزة الاستخبارات فى الدول الغربية بأن حكومة البلاشفة الاشتراكية الثورية على وشك إحداث تغيير نحو النظام الروسى التقليدى الذى يمكن دمجه بأمان وسهولة فى المجتمع الدولى، وما السياسة الاقتصادية الجديدة إلا إعلان له.

(*) يهودى روسى جُند للعمل مع جهاز الاستخبارات البريطانى M16. وقد استدرج للعودة إلى روسيا للعمل مع "الاتحاد الاحتكارى"، حيث عاد بالفعل فى عام ١٩٢٥ عبر الحدود الفنلندية. ومع أن الوثائق كشفت أنه أعدم بعد التحقيق معه، فقد أعلنت موسكو فى ذلك الوقت أن حارسًا أطلق النار عليه وقتله عند عبوره الحدود الروسية مع فنلندا. (المترجم)

صاحب تكوينَ الاتحاد الاحتكارى استيلاءُ البوليس السرى الشيوعى على اثنتين من حركات المهاجرين المهمة، هما حركة "تغيير المعالم" والحركة "الأوراسية". ومن الواضح أن الحركة التى نشأت فى عام ١٩١٨ بين طبقة المثقفين القديمة فى روسيا وجدت فى عام ١٩٢٠ العديد من الأصوات التى تعبر عنها. ففى صيف ذلك العام بدأ قائد الطلاب العسكريين والمحامى السابق البروفيسور جريدسكول Gredeskul بموافقة من السلطات جولة يتحدث فيها عن الاتحاد السوفييتى. وأكد بيان نُشر فى صحيفة "الفجر السلافى" التى يصدرها المهاجرون فى براغ، وكان معبرًا عن الحركة، أن البلاشفة فى ذلك الوقت يدافعون عن المصالح الوطنية الروسية. وفى خريف ١٩٢٠ ظهر فى هاربن بمنشوريا تعبير مهم عن أيديولوچيا "معالم التغيير" وكان عبارة عن مجموعة مقالات بعنوان "الكفاح من أجل روسيا" جمعها نيكولاى ف. أوسترايالوف Nikolai V. Ustrayalov ، الطالب العسكرى السابق ومؤيد الأميرال كولتشاك Kolchak. وظهرت المجموعة التى كتبها ستة من أعضاء الجالية المهاجرة أبرزهم أوستراياليوف بعد ذلك فى براغ تحت عنوان "سْمِنا فيخ" Smena Vekh فى عام ١٩٢١. وكان موضوع المجموعة، الذى استحوذ على اهتمام المتعاطفين داخل الطبقة المثقفة المحافظة مثل شولچين Shulgin وإفيموفسكى Efimovsky وكليوتشنيكوف Klyuchnikov، هو أن الحكومة البلشفية فى سبيلها إلى التحول إلى دكتاتورية وطنية بالشكل الذى يتوافق مع كتابات المفكرين الرجعيين مثل قنسطنطين ليونتييف Konstantin Leontiev وچوزيف دى مايستر Joseph de Maistre.

تلقت الحركة دعمًا غير رسمى ضخم من الحكومة التى سهّلت نشر المجلة الأسبوعية "معالم التغيير" فى براغ وباريس، وصحيفة "الليلة السابقة" (ناكانونه). وفى عام ١٩٢٢ سمحت الحكومة السوفييتية للحركة بنشر صحيفتى "روسيا" و"روسيا الجديدة" فى لينتجراد وموسكو. وظهرت صحيفة "سمينا فيخ" كذلك فى ريجا وهلسنكى وصوفيا وهاربن. وظلت "ناكانونه" تصدر بالدعم المالى السوفييتى إلى أن أُغلقت فى يونيو ١٩٢٤. وبعد عام ونصف قُمعت حركة "معالم التغيير" فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. ويعلق چياك على ذلك بقوله:

كانت "ناكانونــه" تعكــس بــإخلاص اتجــاه الحــزب السوڤييتى وكانت ذات قيمة ضخمة لموسكو باعتبارهــا أداة مهاجرة للتحول إلى العقيدة الجديدة فــى القضــية السوڤييتية... وقد قُضى عليها (حركة معالم التغييــر)، مثلما قُضى على "الاتحاد الاحتكارى"، بعد أن حققــت الغرض منها.(٤٦)

اتبعت الحركة الأوراسية نموذجًا مشابهًا للتطور. ففى عام ١٩٢١ نُشــرت مجموعة فى صوفيا بعنوان "إشخود كيه ڤوستوكو" (الخروج إلى الشرق) تدافع عن النزعة القومية الروسية، وهى الفكرة القائلة بأن الثقافة السياسية لروســيا آســيوية مثلما هى أوروبية وتتوقع أن يكون النظام الحاكم البلشفى النسخة الأولى الأصــلية للنظام السلطوى المناسب لروسيا. وأعقبت "الخروج إلى الشــرق" ســبع مجلــدات أخرى كان آخرها فى ربيع ١٩٣١. وظهر "التاريخ الأوراسى" فى اثنــى عشــر مجلدًا فى الفترة من ١٩٢٥ إلى ١٩٣٧. وازدهرت الحركة الأوراسية حتــى عــام ١٩٢٨ حين انقسمت وبدأت فى التداعى، غير أن أهميتهــا ظلــت قائمــة حتــى الثلاثينيات حين كان لها أثر فعال فى اجتذاب تعاون المهاجرين المتعــاطفين مــع الحكومة السوڤييتية.

فيما بين ١٩٢١ و١٩٢٧، حققت منظمة "الاتحاد الاحتكارى" أكثر من نجاح كبير فى حملة التضليل الإعلامى التى شنتها. وقد اتصل عملاء الاتحــاد بقيــادات المهاجرين البارزة مثل بوريس سافينكوف Boris Savinkov والچنرالين رانجــل وكوتيــپوف Kutepov وأقنعوهم بأصالة الاتحاد. وكانــت قيــادات المهــاجرين بدورها حاسمة فى إقناع أجهزة الاستخبارات الغربية بأصالتها. وبحلول منتصــف العشرينيات بدا أن ما لا يقل عن أحد عشر جهاز استخبارات غربى يعتمــد علــى الاتحاد الاحتكارى فى المعلومات بشأن التطور فى الاتحاد الســوڤييتى.(٤٧) وكــان الأثر السياسى للاتحاد الاحتكارى واضحًا بالنسبة للحكومات الغربية، وهــو: لابــد من مساعدة القوى المعارضة داخل الدولة السوڤييتية بالاعتراف السياسى، وتوسيع

التجارة، وفرض قيد على النشاط المناوئ للسوفييت. ولابد من عمل كل ما يمكن أن يضمن نجاح السياسة الاقتصادية الجديدة. ويلخص چياك هذه الإستراتيچية بقوله:

> عزز التضليل الإعلامى الذى جرى تدعيمه من خلال الاتحاد مبادرات السياسة الاقتصادية الجديدة التى أشرف عليها چيرچنسكى فى وظيفته المزدوجة باعتباره رئيسًا لأمن الدولة ورئيسًا للمجلس الأعلى للاقتصاد القومى. من هذا المنظور أدت السياسة الاقتصادية الجديدة نفسها غرضًا خداعيًا بمساعدتها على إعادة تمويل الصناعة السوفييتية على حساب السياسة والاقتصاد الغربيين.(٤٨)

كانت السياسة الاقتصادية الجديدة وما ارتبط بها من ممارسات التضليل الإعلامى ناجحة فى واقع الأمر من وجهة نظر القيادة السوفييتية. فقد عاد حوالى عشرة بالمائة أو يزيد من الجالية الروسية المهاجرة إلى الاتحاد السوفييتى، بمن فى ذلك العديد من قياداتها مثل سافينكوف وكوتيبوف. ولم تعد حركة المهاجرين تمثل تهديدًا كبيرًا للنظام السوفييتى. وساعدت القوى الغربية فى إعادة بناء الاقتصاد السوفييتى، وعلى رأس تلك القوى ألمانيا التى بَنَت كذلك آلة الحرب السوفييتية. وكانت فترة السياسة الاقتصادية الجديدة كذلك هى فترة التدعيم السياسى للنظام الحاكم السوفييتى. فقد مُحيت آثار الأحزاب السياسية القديمة فى الاتحاد السوفييتى. وأُخضع النشاط الدينى بشدة للرقابة السياسية فى "الكنائس الحية" الموالية للنظام الحاكم. وقُمعت الحركات القومية فى چورچيا وأوكرانيا وأرمينيا والجمهوريات الآسيوية وخضعت تلك للضم الكامل. وأصبحت منغوليا أول دولة سوفييتية تابعة. وانضم اثنا عشر حزبًا شيوعيًا جديدًا إلى الكومنترن. وفى الوقت الذى ألغى فيه ستالين سياسة الاقتصاد الجديد وصفّى الاتحاد الاحتكارى، كان قد حقق أهدافه الخاصة بـ"منع الثورة الداخلية، وتوسيع التجارة الخارجية، واجتذاب

رأس المال والخبرة الأجنبيين، والحصول على الاعتراف الدبلوماسي من الدول غير الشيوعية، ومنع نشوب صراع كبير مع القوى الغربية، والمساعدة في استغلال التناقضات داخل الدول الرأسمالية وفيما بينها، وتحييد حركة المهاجرين، والمساعدة في الترويج للثورة العالمية من خلال الحركة الشيوعية".(٤٩)

هناك أوجه شبَه خطيرة بين ممارسات التضليل الإعلامي في فترة السياسة الاقتصادية الجديدة وسياسات الجلاسنوست الحالية. ذلك أن الهدف من تمويل إعادة بناء الاقتصاد السوفييتي المحطم برأس المال والتكنولوچيا الغربيين هو نفس الهدف. والآن، وكما كان عليه الحال وقتها، من المرجح أن تقوم ألمانيا بدور مهم في توفير رأس المال. وتحصل الدبلوماسية الفعالية activist diplomacyعلى تنازل كبير من القوى الغربية، مما أدى إلى استمرار اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية في برنامجه لتحديث قواته العسكرية، في حين يبدو وكأنه يخفض قدرته الهجومية. وإلى جانب الدبلوماسية التي تفرق حلف الناتو، التي تكاد تقضي على التصور الغربي للعداء السوفييتي وتشجع على نزع السلاح النفسي للغرب، زاد الاتحاد السوفييتي من أنشطة أجهزة استخباراته، وخاصة في ألمانيا وبريطانيا، بهدف توسيع نقل التكنولوچيا والتأثير على الرأي. (من المرجح أن يثبت ما جرى من إعادة تنظيم في عام ١٩٨٧ للإدارات الرئيسية في الكيه چي بي والاستخبارات العسكرية السوفييتية GRU أنه أحد منجزات البريسترويكا الأطول عمرًا.) تلك هي أوجه الشبَه الواضحة بين التطورات الحالية وفترة السياسة الاقتصادية الجديدة. وهي تشير إلى أن أحد تأويلات البريسترويكا هو أنها قلب للإستراتيچية اللينينية الخاصة بالتضليل الإعلامي والدبلوماسية الفعالية (حيث تشمل الأخيرة ممارسات في التراجع التكتيكي، كما في أفغانستان) والتخلي عن إستراتيچيات عهد بريچنيف الستالينية الجديدة المكلِّفة والخرقاء. كما تشير إلى أننا نشهد في الوقت الراهن "الجلاسنوست السادس"، وهو الأكثر جرأة حتى الآن، وقد قُصد به القضاء على التصور الغربي للعداء السوفييتي والسماح بإعادة التمويل الغربي للنظام السوفييتي. وعن ذلك يقول إپشتاين:

> بحلول عام ١٩٨٩، وبدون أية تكلفة تحملتها السلطة السوفييتية فى واقع الأمر، لم يوفر الجلاسنوست السادس للقيادة السوفييتية عشرات المليارات من الدولارات على هيئة قروض طلبتها لزيادة قدرتها الصناعية (والعسكرية) فحسب، بل كذلك... كان هناك فهم لها على أنها أقل تهديدًا لأوروبا الغربية من الولايات المتحدة.(٥٠)

لو سلمنا بأوجه التشابه هذه، كيف يمكن فهم التطورات الحالية على أنها ردود أفعال للوضع المعاصر داخل الاتحاد السوفييتى؟ لقد جرى تعريف العيوب الرئيسية للمنهج التقليدى الخاص بالدراسات السوفييتية بأنها تكمن فى اعتماده على تكنيكات قياسية فى العلوم السياسية، وبالأخص نشره لأفكار ناقصة تخص الثقافة السياسة. ويهمل هذا المنهج الصلات البنائية التى تتسم بها كل الأنظمة الشيوعية. وقد قلت فى هذا القسم إن المنهج التقليدى يهمل احتمال وجود التضليل الإعلامى الذى يملكه النظام السوفييتى ويمارسه (ليس فقط فى واقعة الاتحاد الاحتكارى، بل فى الوقائع اللاحقة مثل عملية "وين"(*) WIN فى الفترة من ١٩٤٧ حتى ١٩٥١(٥١)). الخط البديل للتحليل والتنظير المعروض هنا هو خط الاتحاد السوفييتى باعتباره نظامًا جرى تشكيله منذ بدايته بالأيديولوچيا اللينينية وجهاز الأمن الإرهابى. بل يمكننا الوصول إلى حد الاتفاق فى الرأى مع چياك والإشارة إلى الاتحاد السوفييتى باعتباره "دولة استخبارات مضادة".(٥٢) وبناء على هذا الرأى فإن الاتحاد السوفييتى نظام شمولى يضمن طابعَه الكيه چى بى الذى يجب ألا

(*) منظمة سرية بولندية كان من المفترض أنها معادية للشيوعية. وقد قدمت الجماعة أدلة على أعمال جرت ضد القوات السوفييتية، كما قدمت معلومات سرية للاستخبارات الغربية. وكان يُقدَّم لوين المال والسلاح والمعدات والمعلومات الاستخبارية. وفى عام ١٩٥٢ كان من يدخلون بولندا لمساعدة "وين" يختفون، وأصبحت معلومات الجماعة مصداقية. وفى وقت لاحق من العام نفسه حُلَّت الجماعة السرية وأوضحت إذاعة الحكومة الشيوعية البولندية أن وين من صنع البوليس السرى السوفييتى وكانت تتلقى المساعدات من الاتحاد السوفييتى. (المترجم)

نستهين بدوره فى رسم صورة الاتحاد السوفييتى فى العالم الخارجي. وبناء على هذا التحليل البديل فإن السياسات الحالية الخاصة بالبريسترويكا والجلاسنوست ممارسات لينينية أصيلة فى الخداع الإستراتيجى.

أوجه التشابه بين الفترة الحالية وفترة السياسة الاقتصادية الجديدة، التى يشير إليها المنهج الجديد الذى قدمته، حقيقية إلى حد كبير. ومع ذلك فهى لا تبرر فى حد ذاتها الفروق الضخمة فى السياقات التاريخية الخاصة بالواقعتين. وبالمقارنة بفترة السياسة الاقتصادية الجديدة، يواجه اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية مشاكل أشد خطورة تتعلق بالصراع العرقى، والاتجاهات القومية والانفصالية، والحركات الدينية والأصولية، والانحطاط البيئى. ولأسباب سوف أحاول تحديدها فى القسم التالى من هذا البحث، ليس واضحًا أنه من الممكن تكرار النهضة الاقتصادية الخاصة بفترة السياسة الاقتصادية الجديدة، رغم ما كانت عليه من قِصَر ونقصان. كما أنه ليس واضحًا، أو حتى معقولاً، أن ضخ القروض الغربية يمكن أن ييسر بعث صناعات اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية الهَرِمة. فأعباء الدولة السوفييتية المالية، بما فى ذلك ما يقدر بأربعة عشر مليون دولار من التزامات الدعم غير العسكرى لأنظمة أوروبا الشرقية الشيوعية والالتزامات الشبيهة نحو كوبا، أكبر نسبيًا من أعباء الدولة السوفييتية قليلة الخبرة. وحتى إذا تصورنا سياسة الجلاسنوست على أنها خدعة كبيرة، فهى تنطوى على مخاطر غير عادية بالنسبة للقيادة السوفييتية. والواقع أنه مهما كان تصورنا للسياسة السوفييتية الحالية – التى يبدو التفسير اللينينى لبدايتها الأكثر قبولاً من الناحية الظاهرية – فهى تواجه مصاعب وأخطار أكبر بكثير من أية مصاعب أو أخطار واجهها النظام السوفييتى الحاكم فى وقت السلم. ولكى نقوم بتنظير هذه الظواهر، لابد لنا من التخلى عن منظور عِلم الكرملين Kremlinology الذى ساد الدراسات السوفييتية بسبب عدم وجود أى بديل نظرى. ولابد لنا من أن نسأل: ما هى قيود العالم الواقعى التى تحكم إستراتيجية وتكتيكات الحكام السوفييت اللينينية وتقيدها؟ لكى نجيب عن هذا السؤال لابد أن نحاول، بشكل أكثر مباشرة ونظامًا، تنظير ملامح الشمولية السوفييتية الأساسية.

الشمولية السوفييتية: فوضى محسوبة
فى دولة تسودها حالة الطبيعة السياسية

الأمران الأساسيان فى النظام الشمولى السوفييتى هما: فشل التخطيط المركزى، والنتائج السياسية لذلك الفشل. وتبين واقعة شيوعية الحرب أن البلاشفة أخذوا الالتزام الماركسى بالقضاء على مؤسسات مبادلة السوق مأخذ الجد. ويقول روبرتس وستيفنسون: "ليست السمة المحدِّدة للاشتراكية الماركسية هى المِلكية العامة، بل إنها التخطيط المركزى. فليس فى الاشتراكية الماركسية مبادلة؛ وعليه فليست هناك مِلكية خاصة (حقوق المبادلة)."(٥٣) وينبع منع المِلكية الخاصة من إلغاء إنتاج السلع، وليس العكس. ويواجه مشروع الاستعاضة عن تسعير مؤسسات السوق بمؤسسات التخطيط المركزى صعوبات ضخمة لا سبيل إلى تذليلها، وقد جرى تنظيرها التنظير الجيد فى عمل الاقتصاديين النمساويين ميسيز وهايك.(٥٤) وحجة ميسيز هى أن الحساب الاقتصادى يستلزم تسعير السوق؛ فالمعلومات اللازمة لتخصيص الموارد العقلانى – المعلومات الخاصة بنقص السلع وأفضليات المستهلكين، على سبيل المثال – من التعقيد بحيث لا يمكن لسلطة التخطيط المركزى أن تجمعها. كما أن عدد التعاملات فى الاقتصاد الحديث من الضخامة بحيث يواجه المخطِّط مشكلة الحساب التى يتعسر حلها إن هو حاول محاكاة عمليات السوق فى نموذج رياضى. وتركز مقولة هايك على الاستحالات الإبستمولوچية الخاصة بالتخطيط المركزى وليس على مشكلاته العملية؛ فالمشكلة القاتلة التى يعانى منها المشروع الاشتراكى لاستئصال مؤسسات السوق مشكلة معرفة، وليست مجرد مشكلة حساب. والمعرفة التى يتطلبها المخطِّط معرفة مشتتة، تتناثر فى أرجاء المجتمع، وهى فى الغالب معرفة محلية بالظروف التى تتسم بسرعة الزوال. والأهم هو أن المعرفة التى بحوزة الموظفين الاقتصاديين غالبًا ما تكون معرفة عملية تتجسد فى المهارات أو الميول، وينظِّرها الموظف تنظيرًا طفيفًا. والواقع أن المعرفة الضمنية التى نعتمد جميعًا عليها فى تعاملنا الاقتصادى قابلة لقدر يسير من التنظير؛ وقد تتضمن عناصر لا يمكن عرضها العرض النظرى الكامل، مثل الإدراك الاستثمارى والممارسات التقليدية. ولأن

جزءًا كبيرًا من المعرفة الاقتصادية يتسم بهذا الطابع الضمنى أو العملى، فلا يمكن للمخطِّط استعادتها أو جمعها. وهذا الحجة الأخيرة استقل بطرحها مايكل بولانى[٥٥] Michael Polanyi الذى رأى أنها تفرض قيدًا لا سبيل إلى كسره على تخطيط كل من العلوم والاقتصاد. ففى الحياة الاقتصادية، كما هو الحال فى العلوم، تحبط المخطِّط حقيقة أننا نستفيد باستمرار من المعرفة الخاصة بالأجزاء التى لابد أن نظل جاهلين بها، ونعرف دائمًا أكثر مما نتصور.

دور مؤسسات السوق فى وصف هايك وبولانى هذا هو دور إجراءات الاكتشاف التى تسمح بكشف المعرفة المتناثرة والاستفادة منها. وهذا نموذج يختلف اختلافًا عن نموذج النظرية الاقتصادية الكلاسيكية التى فيها السوق أداة لربط الموارد النادرة بالغايات المتنافسة. وفى نموذج هايك وبولانى ليس لدى أحد معرفة بالموارد المتاحة؛ ذلك أنه إذا كانت السوق قد وُجدت من أجل الاستفادة الاقتصادية من شىء فمن المعرفة، ذلك أنها أندر الموارد كافة التى لا سبيل إلى التغلب على ندرتها.

الآثار المترتبة على حجة الحساب النمساوية بالنسبة للسياسة والمؤسسات الاقتصادية هى آثار جوهرية. فأولاً: فى غياب تسعير السوق لمعظم عوامل الإنتاج ستكون هناك فوضى حسابية. وهذه هى النتيجة التى لا تتسبب فى نموذج لانجه/ليرنر[٥٦] الخاص بالاشتراكية التنافسية من خلال وسائل محاكاة السوق فحسب، بل كذلك فى فكرة اشتراكية السوق الخاصة بتعاونيات العمال المتنافسة التى تشيع بطريقة تنطوى على مفارقة تاريخية.[٥٧] وهى تقوض اشتراكية السوق، حيث إنه إذا صدقت حجة الحساب بحال من الأحوال، فإنها تصدق كأوضح ما يكون على رأس المال؛ إذ إنها تشير إلى أن مؤسسات السوق وحدها هى التى يمكنها نشر المعرفة المتناثرة اللازمة إذا كان لابد من إخضاع رأس المال للتخصيص الفعال. ويحمل هذا فى طياته نتيجة ثانية للسياسة، وهى أن يكون معظم عوامل الإنتاج، ومن أهمها رأس المال، بحوزة الملكية الخاصة اللامركزية، أو بعبارة أخرى أنه ليست هناك طريقة وسطى قابلة للتنفيذ بين مؤسسات رأسمالية السوق ومؤسسات التخطيط المركزى.

الأثر الأساسى للسياسة الحالية هو أنه لا يمكن لأى برنامج بريسترويكا، أو إصلاح اقتصادى، أن يأمل فى النجاح دون أن يتضمن تفكيك النظـام الاشـتراكى للملكية وتشتيت أصوله الإنتاجية لتكون ممتلكات خاصة. وعلى أيـة حـال، فـإن سياسة الخصخصة هذه ممكنة فقط بشرط حرية امتلاك الأصول المشتتة وتبادلهـا بأمان. وهذا بدوره ممكن فقط فى ظل حكم القانون الذى تكون فيه الملكية الخاصة محمية من المصادرة التعسفية من جانب الحكومة. (غياب حكم القانون، وكـل مـا يترتب على غيابه، هو ما يبرر عدم حدوث التقدم الاقتصادى فـى الـدول غيـر الشمولية مثل دكتاتوريات أمريكا اللاتينية وأفريقيا.) ومن الواضح أن مؤسسة حكم القانون سوف تصل إلى حد كبت أحد الملامح البنائية الأساسية للشمولية ذات السمة السوفييتية، حيث ستفرض قيودًا لها أهميتها على القوة التقديريـة discretionary power التى تتمتع بها الدولة بلا حدود حتى الآن. ولابد أن نسأل أنفسنا: ما الـذى يوجب على النخب الحاكمة فى الدولة الشمولية قبول هذا القيـد علـى الحكومـة؟ تتطلب الإجابة عن هذا السؤال بحث البيئة السياسية للفوضى الاقتصادية السوفييتية، والقيود المفروضة على الإصلاح المُجْدِى الذى تفرضه هى.

الهياكل الحافزة للتخطيط المركزى السوفييتى: مقاربة الاختيار العام

كان كل ما قيل حتى الآن كلامًا معرفيًا صرفًا. وهو القول بأنه مهما كانـت أهداف التخطيط المركزى أو دوافع النخب الحاكمة التى تسيطر عليه، فليس بإمكانه تحقيق التخصيص المعقول للموارد. ولا يعنى هذا القول بأنه لا يمكـن أن يـنجح تحقيق أهداف بعينها ومحدودة؛ فأمثلة برنامج الفضاء السوفييتى، بل وتكديس آلـة الحرب السوفييتية، تبين أنه يمكن أن ينجح. غير أنه من المقبول أنه فعل ذلك بعون من التكنولوچيا الغربية فحسب، وعلى حساب اسـتقطاع المـوارد النـادرة مـن الاستخدامات المدنية فحسب وبالتالى المزيد من الإفقار للمجتمع السوفييتى، بما فى

ذلك عناصر الطبقة المميزة داخل هذا المجتمع. والكلام المعرفـــى - القـــول بـــأن التخطيط الاقتصادى المركزى استحالة إبستمولوچية - مهم على وجه التحديد لأنـــه لا يشعر بالهياكل الحافزة التى تحكم المخطِّطين. ونتيجته هى أن المخطِّطين سوف يفشلون فى تحقيق معظم أهدافهم، مهما كانت؛ فعلى سبيل المثال، يهدف التعـــرف على أفضليات المستهلكين أو عدمه فى المقام الأول إلـــى مكافـــأة أفـــراد الطبقـــة المميزة، أو تحديث آلة الحرب فحسب. ويقول چـــيمس شـــير James Sherr فـــى دراسته الموثوق بها "القوة السوفييتية: التحـــدى المســـتمر" Soviet Power: The Continuing Challenge:

> مهما كان الغرض المزعوم للقضاء على السوق وخلق اقتصاد موجَّه، فإن له نتيجة واضحة، وهى أن كل مـــا يتصل بالعلاقات الاقتصادية يقرره المخطِّطون ولـــيس من ينتجون أو يستهلكون. وهيكل النظام هو ما يستلزم ذلك، وليس افتقار المشاركين فيه إلى الخيال وأنانيتهم؛ فلا يمكن لمدير مشروع من المشروعات أن يفعل مـــا يعتبره الأفضل للمجتمع مادام لا يمكنـــه معرفـــة هـــذا الأفضل بدون إشارات السوق. وهو قد يعرف الفـــرق بين الجرَّار الذى يعمل والجرَّار الذى لا يعمل، ولكن لا يمكنه معرفة عدد الجرَّارات المطلوبـــة، ومـــا نـــوع الجرَّارات التى يُصَنِّعُها، وأين تكـــون الحاجـــة إليهـــا أشد.(٥٨)

الواقع أن جزءًا كبيرًا من الأساس المنطقى للبريسترويكا هو تحقيق الأهداف الثلاثة التى سبق تحديدها بفاعلية تزيد عما هو ممكن فى ظل التخطيط المركـــزى. ومع ذلك فنتيجة حجة الحساب هى أن الإصلاح الاقتصادى مقضى عليه بالفشـــل، ولن تكون هذه الأهداف قابلة للتنفيذ بدون إعادة بناء نظام للمِلكية الخاصة فى ظـــل

حكم القانون. وفى حال عدم حدوث ذلك، فمن الممكن تنفيذ أهـداف البريسـترويكا بواسطة إعادة التمويل الغربى الضخم للنظام السوفييتى، إن أمكن ذلك بحـال مـن الأحوال،.

المضمون التنبؤى لحجة الحساب هى أن الاقتصاد المخطَّط مركزيًا لا يمكن أن يوجد. فما يوجد فى ظل مؤسسات التخطيط المركزى هو أن الهيكـل المعقـد للأسواق الموازية، الذى يعتمد على الأسعار الرأسمالية أو أسعار السوق السـوداء التاريخية، يخضع لوقائع متكررة من التدخل الاستبدادى. وهذه النتيجة العملية التى تحققت بالطريقة البولانية Polanyian فى كتاب بول كريج روبـرت "الاغتـراب والاقتصاد السوفييتى"[٥٩] تؤيدها بشدة الدراسات الإمبريقية الممتازة مثل كتاب بيتر روتلاند Peter Rutland "خرافة الخطة" The Myth of the Plan:

> يتضح أن هيكل الاقتصاد الموجَّه ليس هو ما قد نتوقع بسذاجة أنه موجود؛ فهو يتسـم بالفوضـى والتـداخل ويخضع لتغير تنظيمى غامض لا ينتهى.[٦٠]

وما هو قائم فى الاتحاد السوفييتى حاليًا هو على وجه الدقة ما جرى التنبـؤ به فى حجة الحساب، أى الفوضى التى تعيد إنتاج نفسها بواسطة الاعتماد الخفـى على الأسواق الموازية وبالتغيرات المستمرة فى هياكل التخطيط نفسها.

ولابد لنا من بحث بيئة الحوافز التى يعمل داخلها المخطِّطون، فـى معـزل عن مشاكل المعرفة التى يواجهونها، وهيكل الحوافز الأكبـر الـذى يحـيط بمـن يقطنون الدولة السوفييتية. ومن الواضح أن المخطِّطـين يـرون حـوافز النظـام السوفييتى كافة تشير إلى النزعة المحافظة وتحاشى المخاطر ولـيس المبـادرة أو الاستثمار البنَّاء. ويقول شير:

> ما انقرض بالفعل فى الاتحاد السوفييتى بعد ستين سـنة من الاشتراكية هو عنصر الرأسـمالية الأساسـى، أى

المستثمر. (وهو في حال وجـوده يميـل إلـى جعـل الاقتصاد الثاني غير القانوني بيئته الطبيعية.)(٦١)

يتحتم على المخططين أن يكونـوا كـارهين للمخـاطرة فـي سياسـاتهم الاستثمارية. وبما أنه لا توجد آلية لتلافي الأخطاء في الاستثمار غير الفعال فـي ظل مؤسسات التخطيط المركزي، فإن لديهم حافزًا للتغطية على سـوء الاسـتثمار بتحويل المزيد من الموارد إليه. وباستثناء هذه المشاكل المعرفية التي لا سبيل إلى التغلب عليها، يتضمن الاقتصاد الموجَّه هيكل حوافز منحاز ضد الكفاءة. كما يخلق وجود بيروقراطيات التخطيط الضخمة نفسه مصلحة قوية ضـد تحريـر الحيـاة الاقتصادية. ويقول شير كذلك:

إحلال السوق محل الخطة في حـد ذاتـه تخـل عـن السلطة، حيث إنه يعني القضاء على المخططين. وفـي الوقت الراهن، ينظم الزراعة السوفييتية، وبالتالي الحياة اليومية للفلاحين السوفييت، مئات الآلاف من الموظفين وثلاثة وثلاثون وزيرًا. وإذا كـان الإنتـاج والمبادلـة سيقررهما من الآن فصاعدًا من ينتجون ويسـتهلكون، فما الوظائف التي سيقوم بها موجهوهم السابقون حينئذ؟ وما السلطات التي ستكون للدولة على من يحررهم من ذلك؟

تعزز المصالح الاقتصادية لبيروقراطيات التخطيط أحد الملامـح المحـدِّدة للشمولية السوفييتية، وهي محو الاقتصاد باعتباره عنصرًا من عناصـر المجتمـع المدني المستقل. وينتهي شير إلى ما يلي:

ليس الكيه جي بي، الذي "لا يقهر"، هـو مـا يجعـل الاتحاد السوفييتي مجتمعًا شموليًا، بل إنه ليس احتكـار

> الحزب الشيوعى السوفييتى للسلطة السياسية، وإنما هو تكتل السلطة الاقتصادية. ومن المحتمل أن يكون احتكار السلطة – أول تبريرات ستالين لنظام التخطيط – هو خط دفاعه الأخير.(٦٢)

إن هيكل الحوافز الذى يضمن عدم الفاعلية الاقتصادية للاقتصاد الموجّه هو الذى يوفر له كذلك الاستقرار السياسى القوى.

لقد اتبع التحليل الذى قدمناه حتى الآن مدرسة الاختيار العام فى عزونا للمخطِّطين الحوافز نفسها التى نعزوها للسوق، وهى تُنَظِّر الموظف الحكومى على أنه "إنسان اقتصادى". وقد تفيد أداة أخرى من أدوات مدرسة الاختيار العام، وهى نظرية المباراة، فى إلقاء الضوء على بنية الشمولية السوفييتية باعتبارها معضلة سجناء معممة وفى تفسير استقرارها الاستثنائى.

الشمولية السوفييتية باعتبارها تعبيرًا سياسيًّا عن حالة الطبيعة والمعضلة الهوبزية الخاصة برعاياها

تختلف الشمولية السوفييتية، مثلها مثل شمولية الصين الشيوعية، عن أى نوع من الاستبداد التقليدى من ناحية محوها الحياة المدنية. ولهذا نتائج على قدر كبير من الأهمية؛ ذلك أنه لا بد من إدارة الحياة اليومية لكل رعاياها فى إطار مؤسسات الدولة السوفييتية. فالدولة، أو إحدى هيئاتها، هى التى تقرر الوظيفة التى يقوم بها الشخص، والشقة التى يعيش فيها، والتعلم المتاح لأبنائه، وكل الأبعاد المهمة الأخرى الخاصة بفرص حياته. وبشكل يزيد بكثير عما عليه الحال فى أية دولة غربية، يعتبر الإسكان والتعليم والتوظيف منافع موضعية من حيث تَحقُّق الحصول عليها فى المقام الأول من خلال المنصب أو النفوذ داخل الحزب أو التراتبات التابعة له. ومن المهم جدًا فهم أن هذا لا يَصْدُق على أفراد الطبقة المميزة من الاستغلاليين فحسب، بل يصدق فى الواقع على كل شخص فى النظام

السوفييتى، ويوفر للحياة اليومية هناك جانبًا من النهب المتبادل غير الموجود في المجتمعات التى تخصص فيها الأسواق السلع والمنافع. ويعنى هذا أنه فى الاتحاد السوفييتى غالبًا ما تكون المبادلة معاملة صفرية؛ فما يكسبه أحد الطرفين يخسره الآخر. وهو يعنى أنه مهما كان إقصاء رعايا الدولة السوفييتية عنها، فلابد لهم من تجديد مؤسساتها بشكل يومى، وبالتالى تأبيد وجودها. وهذا هو الحال، حتى حين يلجئون إلى الاقتصاد الموازى الموجود فى كل مكان سعيًا وراء الرزق، حيث إن الشبكات الاقتصادية غير المشروعة التى تمكنه من إعادة إنتاج نفسه موجودة على مضض منه فحسب. ولهذا السبب لا مهرب لأحد رعايا النظام السوفييتى من التلوث بممارساته.

تنطوى صفات النظام الشمولى السوفييتى باعتباره دولة تعكس حالة الطبيعة السياسية على مفارقة، حيث نجد عند هوبز وغيره من المفكرين التعاقديين أن حالة الطبيعة ما قبل سياسية (بالقطع). إلا أنه كما هو الحال بالنسبة للمفارقات كافة، تتضمن هذه المفارقة حقيقة مهمة. فالشمولية السوفييتية تشترك إجمالاً مع دولة الطبيعة الهوبزية فى أنها بلا قانون. وفى غياب النظام القانونى لا تكون هناك مجالات استقلال محمية يمكن للأفراد وضع خططهم وتنفيذها داخلها. والأسوأ من ذلك هو أنه بما أنه لا وجود للقانون، فمن الممكن أن يُحكم على أى شيء بأنه غير مشروع؛ فلابد لكل رعية سوفييتية أن يعيش فى منطقة قانونية غائمة يمكن فيها تعسفًا تجريم أى فعل من أفعاله. وبما أن ضروريات الحياة اليومية تقتضى خرق اللوائح والقوانين باستمرار، فكل رعية سوفييتية عرضة باستمرار لمخالفتها؛ ولكنه قد يكون كذلك حتى لو حدثت المعجزة ولم تجرِ مخالفة أىٍّ من القوانين المعروفة، حيث لا تزال الجهات الأمنية تحتفظ بسلطات لا تخضع للقانون. بل إن بعض القوانين – مثل القانون الخاص بالنشاط المعادى للسوفييت – قابلة لأى تأويل. ويخلق هذا الظرف من غياب القانون بيئة من الشك تشبه كذلك البيئة السائدة فى حالة الطبيعة الهوبزية. ذلك أنه لا يمكن إلزام أحد فيها بإبرام اتفاقيات مع الآخرين، إلا بالوسائل التى لا تخضع للقانون، وهناك حافز لدى كل شخص كى

يستخدم كل وسائل القوة المتاحة لحماية مصالحه من أى هجوم محتمل يشنه الآخرون. والقوة حق مكتسب فى الحزب وأدواته. وبالتالى تنشأ عملية **النهب المتبادل المقيَّد** التى تتميز بها الحياة السوفييتية التى يستغل فيها الرعايا السوفييت قوة الحزب لنهب بعضهم البعض. وأخيرًا، فإنه على الرغم من كون النظام الشمولى السوفييتى ليس ما قبل سياسى (فالواقع أن كل شىء فيه مُسَيَّس)، فهو أشبه بدولة الطبيعة من حيث خلوه من مؤسسات المجتمع المدنى. وبذلك فالقول بأنه يعكس حالة الطبيعة السياسية يعنى أنه دولة بلا قانون تدار فيها حرب الكل ضد الكل من خلال وسيلة الحزب والمؤسسات الملحقة به.

من عبقرية النظام أنه يجبر ضحاياه على تجديده. فمع أنه لا شك فى أن الأغلبية العظمى من رعاياه، بمن فى ذلك معظم أفراد الطبقة المميزة، سوف تصبح أيسر حالاً بدونه، فهى مضطرة لإعادة خلقه يوميًا. وغالبًا ما لا تكون مبادلاتهم الفائز فيها أحد الطرفين فقط بقدر ما هى تبادلات الكل فيها خاسر؛ حيث يفقرون بعضهم بعضًا. ويشبه أسرى الدولة السوفييتية قاطنى دولة الطبيعة عند هوبز؛ حيث يدفعهم عدم شعورهم بالأمان إلى أن يشنوا حربًا قد لا ينجو منها أحد ضد بعضهم بعضًا. والدولة السوفييتية ظاهرة لم تتنبأ بها حتى رؤية هوبز المظلمة، أى ذلك اللوياثان الذى تتضافر فيه السلطة التى لا قانون لها ودولة الطبيعة النهابة تضافرًا لا انفصام له.

عبر سايمون ليز Simon Leys عن أظلم جانب من جوانب الشمولية الشيوعية – القدرة على توريط ضحاياها فى أشد فظائعها سوءًا – بقوله:

> لو كانت الشمولية مجرد اضطهاد مجموعة صغيرة من الطغاة لأمة بريئة لهان الأمر نسبيًا. فالواقع أن مرونة النظام غير العادية تكمن على وجه التحديد فى قدرته على ربط الضحايا أنفسهم بتنظيم الرعب وإدارته المنتشر فى كل مكان، وفى تحويلهم إلى متواطئين

وشركاء نشطين. وبهذه الطريقة يصبح للضحايا حصة في الدفاع عن النظام نفسه الــذى يعــذبهم ويســحقهم والحفاظ عليه.(٦٣)

كما يعترف ليز، فإن ملاحظته تتشابه مع الكثير من ملاحظــات ألكســندر زينوفييف Alexander Zenoviev. ولسنا بحاجة إلى فهم تأكيد زينوفييف(٦٤) على أن سلطة ستالين كانت التعبير المطلق عن سلطة الشعب فهمًا حرفيًــا كــى نقبــل الحكمة التى يتضمنها، وهى أن أحد مصادر استقرار الشمولية الأساسية هو قدرتها على توريط ضحاياها فى الإرهاب والقمع اللذين يتعرضون لهما هم ورفاقهم.

يكمن أحد تفسيرات استقرار الأنظمة الشــمولية إذن فــى حالــة رعاياهــا المعرضة للخطر من الناحية الأخلاقية؛ فالنــدرة المتوطنــة لضــروريات الحيــاة وسيطرة الحزب والتنظيمات التابعة له عليها تجعل الرعية السوفييتى يتنافس مــع رفاقه فى التواطؤ مع النظام الذى يقمعه. ولا تبرز أثر هذه الحاجة اليوميــة إلــى الكذب والغش وارتياب الشخص فى رفاقه، وبالتالى تجديد النظام الذى هم أســرى له، الأفكار الأرنتية(٦٥) Arendtian(*) الخاصة بتفتيــت الحيــاة الاجتماعيــة فــى الأنظمة الشمولية. وهذا التفتيت حقيقى، ولكن لا يزال أثر الشمولية على الشخصية (كما أشار مراقبون مثل هافيل(٦٦) Havel) هو الأكثر تدميرًا. فهــى تميــل إلــى تشظية الشخصية نفسها، وإلى انتشار الانحلال الأخلاقــى واللامعياريــة anomy والتفكك الذى ربما لم يتنبأ به أحد سوى أورويل. ولا يعنى هــذا قبــول فرضــية ألكسندر زينوفييف المتطرفة التى تقول إن الشمولية خلقت فى الواقع إنسانًا جديــدًا، هو "الإنسان السوفييتى" Homo sovieticus،(٦٧) الذى جــرى تنظــيم شخصــيته بالكامل وفقًا لمبادئ الجماعية. وتشير الأدلة إلى أن "الإنسان السوفييتى" نادر، وإن

(*) نسبة إلى حنّة أرنت Hannah Arnedt المنظّرة الأمريكية من أصل ألمــانى (١٩٠٦-١٩٧٥) التــى ولدت لأبوين يهوديين علمانيين ثم هربت من ألمانيا النازية ومنها إلى فرنسا ثــم الولايــات المتحــدة. تناولت أرنت فى أعمالها طبيعة السلطة وموضوعات السياسة والسلطة والشمولية. وقد حاولــت فــى كتابها "أصول الشمولية" تعقب جذور الشيوعية والفاشية وصلتهما بمعاداة السامية. وكان الكتاب مثيــرًا للجدل لمقارنته بين موضوعين رأى الكثير من الباحثين أنهما على النقيض بالقطع. (المترجم)

كان موجودًا؛ فمعظم الرعايا السوفييت يحتفظون بعرقيتهم وديانتهم وهوياتهم ما قبل السوفييتية. ورغم بقاء هويات رعايا الأنظمة الشمولية سليمة على هذا النحو في الغالب الأعم، فقد أصابها الضرر بطرق تزيد من مصاعب التحرك نحو ما بعد الشمولية المستقرة، أي ما بعد الشمولية التي ليست هي الفوضى أو التشوش.

توقعات البريسترويكا

ما الطريقة التي يمكن بها تجاوز دولة الطبيعة السياسية السوفييتية؟ يبدو أنها بظهور الحاكم الهوبزي، ولا شيء غير ذلك. فمن الممكن النظر إلى البريسترويكا بناءً على التفسير الأكثر اعتدالاً لها باعتبارها مشروعًا خاصًا بذلك الحاكم - ربما على شاكلة بطرس الأكبر(*) - الذي يهدف إلى أن يقيم في الاتحاد السوفييتي إطارًا للقانون يمكن أن تحتمي فيه الأعمال التجارية والمجتمع المدني. ويمكن الاستعانة بحملة جورباتشوف Gorbachev ضد الفساد وذكره المتكرر للشرعية الاشتراكية.

الواقع أن ما توفر من أدلة يدعم التفسير المناقض، وهو أن البريسترويكا في جوهرها مشروع لقمع أشكال المجتمع المدني الوليدة التي بدأت في الظهور أثناء حقبة الركود البرجنيفية؛ فأثناء هذين العقدين حدث في أنحاء الاتحاد السوفييتي، وعلى الأخص في موانئ آسيا السوفييتية، نمو على نطاق واسع للأعمال غير المشروعة التي كانت تسيطر عليها في واقع الأمر وتمتلكها القيادات الحزبية التي كانت تتمتع بقدر لا بأس به من الاستقلال. وكانت الحياة المدنية المتمثلة في هذه "المافيا" تشوهها البيئة الشمولية التي تقطن فيها وترتكز عليها سلطتها الأساسية تشويهًا تامًا. ومع ذلك، فقد حافظت شبكة المؤسسات الموازية الواسعة التي تديرها

(*) كان بطرس الأكبر (١٦٧٢-١٧٢٥) قيصر روسيا في الفترة من ١٦٨٢ حتى ١٧٢٥. لقبه الأصلي هو بطرس الأول، ولكنه هو الذي أطلق على نفسه لقب بطرس الأكبر. وبطرس الأكبر هو الذي أخرج روسيا من العصور الوسطى لكي تصبح عند وفاته دولة بارزة من دول أوروبا الشرقية. (المترجم)

المافيا على الرفاهية الواضحة فى الأقاليم التى تعمل فيها، وعلى الأخص فى أوزبكستان وقازاقستان، ومكّنت قطاعًا من المجتمع السوفييتى من خلق فضاء يمكن أن توجد فيه مؤسسات شبه مستقلة ويمكن فيه تحويل الموارد من سيطرة الدولة إلى غايات خاصة.

كانت ما تسمى "حقبة الركود" فى أنحاء كثيرة من الاتحاد السوفييتى فى واقع الأمر فترة من الانتعاش الاقتصادى غير المشروع. وهذه الرفاهة على وجه التحديد هى التى تهددها البريسترويكا أو تقضى عليها بحملتها ضد الفساد. وهنا نصل إلى تناقض لا يمكن حله فى السياسة؛ ذلك أن هدفها من إعادة تأكيد سيطرة الحزب على الولايات المحلية والإقليمية يتعارض تعارضًا شديدًا مع هدف التجديد الاقتصادى. فالأسواق الحرة والتبادل التعاقدى لم يكن موجودًا أثناء حقبة الركود، إلا أن صورًا زائفة منه انتعشت على نطاق واسع فى مؤسسات الاقتصاد غير المشروع الموازية. وكما هو حال الأسواق السوداء فى كل مكان، كانت الأسواق السوداء فى حقبة الركود السوفييتية غير فعالة وغير عادلة ولا تصلح فى المشروعات التجارية التى تتطلب ضخ مبالغ كبيرة من رأس المال طويل المدى، إلا أنها خففت من حدة كوارث مؤسسات التخطيط المركزى، وأعادت الإنتاجية إلى وسائل العمل التى لولاها لأتلفت، وولّدت بالتالى مستوى معيشة أعلى مما يمكن أن يحققه التخطيط.

يعنى الاقتصاد الموازى المنتعش، من وجهة نظر الحزب الشمولى، تحويلاً للموارد إلى مجال لا تسيطر عليه الدولة، لذلك فإن الهدف الأساسى للبريسترويكا هو إعادة هذه الموارد "المخصخصة" إلى قطاع الدولة. فقد كانت نتائج هذه السياسة مفجعة من الناحية الاقتصادية، ولم يكن ممكنًا أن تصبح غير ذلك؛ فهى تستلزم تعطيل مؤسسات الإنتاج والمبادلات الفعالة الرئيسية فى الاقتصاد السوفييتى، بل والقضاء عليها فى الغالب. أما من الناحية السياسية فتعبر البريسترويكا عن مشروع تجديد الشمولية الخاص بإعادة دمج الأشكال الاجتماعية شبه المستقلة التى تميز فترة برجنيف فى النظام الشمولى. ويقول فرانسوا توم Francois Thom بوضوح وإيجاز:

كان قانون الدخل غير المكتسب Unearned Income
إشارة البداية لهجوم ضد المجتمع المدنى فى أنقى تراث
شيوعى.[٦٨]

من المؤكد تقريبًا أن الجانب الاقتصادى للبريسترويكا سوف يفشل. ولابد أن يفشل، ليس لأنه يميل إلى القضاء على المؤسسات الموازية التى حلت حتى ذلك الوقت محل مؤسسات التخطيط فحسب، بل كذلك لأنه يحرم مؤسسات التخطيط من الإشارات الصادرة من الاقتصاد الموازى التى طالما وجهتها. والتحول الحقيقى إلى اقتصاد السوق – وهو الطريقة الوحيدة التى يمكن بها تحقيق التجديد الاقتصادى – مستبعد لأنه سوف يستلزم إعادة تشكيل المجتمع المدنى والقضاء على الدمج الشمولى للاقتصاد مع الدولة. وعلى أى الأحوال، فهناك شك فيما إذا كانت الدوافع والميول اللازمة لإدارة أى اقتصاد على النمط الغربى يمكن أن تستمر فى الاتحاد السوفييتى أم لا؛ خاصةً حين يعرف الجميع أن أرباح المشروعات التى تأسست فى ظل البريسترويكا عرضة للمصادرة على طريقة السياسة الاقتصادية الجديدة حين تُنقض السياسة. وبعد جيلين من الحرب ضد المجتمع المدنى، فمن المحتمل وجود اقتصاد السوق، إلى جانب عناصر الحياة المدنية الأخرى، فى صدوع الدولة الشمولية فحسب. ويمكن تحقيق أهداف البريسترويكا الاقتصادية، إذا كان ذلك ممكنًا، فى جيوب الاقتصاد السوفييتى فحسب، حيث يكون رأس المال الغربى تحت الإدارة الغربية، ولا تختفى فى غابة مؤسسات التخطيط المركزى.

مستقبل الاتحاد السوفييتى:
هل يشبه النمط العثمانى Ottomanization ؟

إذا عوملت الحالة السوفييتية على أنها نموذج يصبح لها معنى ضمنى واضح، وهو أن ما بعد الشمولية، وحل المؤسسات الشمولية، وإقامة المجتمع المدنى، أمور يمكن تحقيقها فقط من خلال عملية التطور الداخلى فى دول ظلت

فيها بعض المؤسسات المدنية سليمة. وهذه النتيجة يؤكدها النموذج البولندى، حيث لم يجرِ دمج الكنيسة بشكل كبير فى الإدارة الشمولية، ودول البلطيق، حيث اتحد الاقتصاد الموازى المزدهر مع الإحساس القوى بصفة الأمة كى يحدا من فاعلية ما جرى بعد الحرب العالمية الثانية من إعادة بناء على النمط الشمولى السوفييتى. وفى تلك الدول ربما لا يتحقق الارتداد إلى الشمولية ولو باللجوء إلى القمع العسكرى الذى قد يحقق (كما حدث فى بولندا فى أوائل الثمانينيات) بدلاً من ذلك استبدادًا سلطويًا فحسب. وفى المقابل، فمن المحتم أن يؤدى نقض سياسة الجلاسنوست فى الاتحاد السوفييتى فى أعقاب الانهيار الاقتصادى إلى تحطيم التوازن الشمولى الجديد المزعزع الحالى وإلى التعجيل بالعودة إلى الشمولية. وما من فائدة تُرجى من التفكير فى الأشكال التى سوف تتخذها الشمولية السوفييتية فى الفترة التالية للنهاية المرجحة للسياسات الحالية. وتبدو العودة إلى "الركود" البرچنيڤى، و"التحول العثمانى" فى الاتحاد السوفييتى، حيث تحصل الأقاليم والجمهوريات على قدر من الاستقلال الواقعى، هى الأكثر اعتدالاً فيما هو متخيل حاليًا، وحتى هذا الاحتمال لا يبدو مرجحًا بصورة كبيرة. فربما يَحُول الوضع الاقتصادى فى الاتحاد السوفييتى دون حدوث ذلك مرة أخرى، حيث يحدث الانهيار المفجع، وما يعقبه من مجاعة يتسع مداها، الأمر الذى كان الاقتصاديون السوفييت قد تنبئوا فى منتصف عام ١٩٨٩ بحدوثه فى الاتحاد السوفييتى بعد ذلك التاريخ بعامين أو ثلاثة أعوام.[٧١] كما أن سياسة القمع العسكرى على النمط الذى طُبِّق فى الصين فى منتصف عام ١٩٨٩ ردًا على الاضطرابات القومية والدينية التى كانت جاءت بتأثير من القيادات الحزبية المحلية، هى كذلك فى نطاق الاحتمال. وعلى مدى يتراوح بين المتوسط والطويل، قد يتطور استغلال الشعور الوطنى الروسى – الواضح بالفعل فى هامش الحرية المسموح به لمنظمة "پاميات"(*) Pamyat – باعتباره وسيلة لدعم النظام الشمولى بالتأييد الشعبوى.

(*) تعرف "پاميات" أو الجبهة الوطنية القومية نفسها بأنها الاتحاد الأرثوذكسى الملكى الوطنى للمواطنين الموالين للقوة الروسية. وشعار المنظمة هو "الله، القيصر، الوطن". وهى تشير إلى أن هذا الشعار يرمز إلى العلاقة بين التراتب السماوى والتراتب الأرضى. وهدف "پاميات" هو إعادة الملكية. (المترجم)

وبغض النظر عن الشكل المحدد الذى قد يتخذه الارتداد إلى الشمولية الكلاسيكية فى أعقاب الانهيار الاقتصادى فهو لا يعنى بالضرورة أن السياسة الحالية قد فشلت فشلاً تامًا. وإذا حققت سياسة البريسترويكا انتصارات دبلوماسية وتدفقًا لرأس المال – حيث تؤدى المفاوضات الألمانية السوفييتية إلى ما يشبه معاهدة راباللو الثانية – فمن الممكن تقييمها على أنها نجحت رغم الفشل الاقتصادى؛ حيث ستكون قد وفرت للشمولية السوفييتية فرصة لتحسين ظروفها.

من ناحية ثانية، هناك جانب آخر لهذا السيناريو. فحتى إذا كان سيعاد فرض الشمولية على دول البلطيق على سبيل المثال، ويُنقض مشروع الشمولية الجديدة الخاص بالبريسترويكا (ومعه الجلاسنوست) فى أعقاب الانهيار الاقتصادى فى الاتحاد السوفييتى، فإن فرص بقاء الشمولية الكلاسيكية فى البقاء فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية، على مدى أطول يصل إلى عقد من الزمان أو يزيد، ضعيفة؛ ذلك أنه حتى إذا حاكى الاتحاد السوفييتى النموذج الصينى فإنه لن يعود إلى الإرهاب الستالينى الشامل الذى سوف تقاومه الأغلبية داخل الحزب، لكنه سوف يعتمد بدلاً من ذلك على القوة العسكرية وحدها، إلى جانب القمع البوليسى الانتقائى. وفى تلك الظروف من المرجح أن يكون للحفاظ على الانسجام الأيديولوجى – إعادة إنتاج دولة النظرة الكلية – أولوية متدنية جدًا. بعبارة أخرى، إذا كان هناك ارتداد إلى الشمولية الكلاسيكية فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية، فمن المرجح أن يكون قصيرًا نسبيًا، حيث ستعقبه أزمة اقتصادية مستفحلة وتحول بطئ إلى الشمولية ذات "التحول العثمانى" التى تحافظ على تماسكها القوة العسكرية (كما فى حقبة الركود)، ولكن على خلفية من الانهيار الاقتصادى المستفحل والاستياء الشعبى المتفاقم. وإذا حدثت **إعادة تحول شمولى** فى الاتحاد السوفييتى فلن يطول أمده؛ فمن المؤكد تقريبًا أنه سيكون أقل من جيل. وإذا كانت أيام الشمولية معدودة، كما يقول فالسكى،[٧٢] فإنه ما إن يصبح أفراد الطبقة المميزة مشغولين فقط بإعادة إنتاج الذات، ولا يعود يحركهم مشروع إعادة التحول الشمولى، فسوف ينذر هذا بالشر بالنسبة إلى السياسات القمعية الخاصة بالقيادة الستالينية الجديدة الحالية فى الصين.

ربما يكون الاتحاد السوفييتى نفسه على وشك الدخول الآن فى فترة تحولية خاصة بما بعد الشمولية. وقد يُفسِّر الانهيار المأساوى للاحتكار الشيوعى للسلطة فى جمهورية ألمانيا الديمقراطية فى أعقاب هدم سور برلين والازدهار غير المفاجئ للمعارضة الشعبية فى تشيكوسلوفاكيا (إذا كان للتحليل الذى سبق عرضه أية معقولية) باعتباره خطوات تكتيكية فى الاستراتيچية السوفييتية الخاصة بـ"عكس النمط الفلندى فى الحياد" reverse Finlandization المصاغة على غرار النموذج اللينينى الأصيل لمعاهدة بريست لتڤوسك Brest-Litvosk (التى منحت فى عام ١٩١٨ أجزاء كبيرة من روسيا، بما فيها أوكرانيا بالكامل، لألمانيا). وهدف هذه الإستراتيچية هو ضمان الانفصال السريع بين الولايات المتحدة وأوروبا الغربية (الأمر الذى يجعله ضعفُ الولايات المتحدة الاقتصادى حتميًا بأى حال من الأحوال على المدى المتوسط) وتحييد أوروبا الغربية مقابل الانسحاب السوفييتى من أوروبا الشرقية. وحتى إذا نجحت هذه الإستراتيچية، وهو المرجح، فهى استراتيچية من الخطورة إلى حد كبير أن يتبناها الاتحاد السوفييتى؛ ذلك أن احتمالاتها تعزز الحركات الانفصالية داخل الاتحاد السوفييتى وتحفز حركات أخرى على الاستقلال فى مناطق (مثل وسط أسيا السوفييتى) لا تزال هادئة حتى الآن. وإذا أخذ سيناريو التفكك الداخلى فى الانتشار داخل اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية، فلن تكون النتيجة الأرجح هى مشروع إعادة التحول الشمولى، بل الرجوع إلى الإجراءات السلطوية الكلاسيكية الخاصة بالأحكام العرفية والقمع البوليسى. ولكن إلى أن يحدث هذا الاحتمال، فسيكون الاتحاد السوفييتى قد أصبح ما بعد شمولى بشكل لا يمكنه الرجوع عنه.

*

سوف تعتمد التوقعات الخاصة بالتجارب فى الديمقراطية الموجهة فى المجر وبولندا فى المقام الأول على درجة نجاح كل منهما فى سياسة الإصلاح الاقتصادى الخاصة بها. وحتى فى هذه الحالتين الواعدتين نسبيًا، سوف ينطوى التحول إلى اقتصاد السوق على إحلال وتكلفة قد يزعزعان الاستقرار السياسى الهش الذى تحقق هناك. ففى بولندا ليس برنامج "تضامن" الاقتصادى متماسكًا بشكل كامل، بل

إن السياسة الثابتة للتحول إلى نظام السوق تحمل فى طياتها احتمال التفرقة بين "تضامن" فى الريف و"تضامن" فى المدينة (ولهذا السبب لا تحظى بتأييد كبير خارج الحزب). وفى المجر، التى انتقلت من الشمولية غير الإرهابية التى أطالت وجودها العقوبات الاقتصادية فى المقام الأول (كما كان الحال لزمن طويل فى تشيكوسلوفاكيا) إلى الديمقراطية الموجهة بدون أية مرحلة وسطى من مراحل ما بعد الشمولية، قد يبدو الاستقرار السياسى أكثر عرضة للمخاطر. إلا أن الدور الذى قد تقوم به المجر فى دبلوماسية جورباتشوف الأوروبية قد يجعل العودة إلى القمع فى المجر أقل احتمالاً. وهنا تختلف المجر وبولندا كثيرًا؛ فمع أنهما تشتركان فى الأزمة الاقتصادية، بما فى ذلك الدَّين الخارجى الذى لا يحتمل، فبالإمكان التمييز بينهما من حيث نشوء التطورات فى بولندا على نطاق محلى بينما نشأت فى المجر، ولو جزئيًا، استجابة للضغوط الخارجية من داخل الحزب، وربما الاتحاد السوفييتى. ولهذا السبب يمكن تحقيق القمع فى المجر بشكل أيسر مما عليه الحال فى بولندا فى حال خضوع السياسة لانقلاب كبير فى الاتحاد السوفييتى والتخلى عن سياساته الأوروبية، أو زعزعة الانهيار السياسى للعملية السياسية المجرية الداخلية.

إن خطر الرجوع إلى الدكتاتورية، باعتبارها آلية سياسية ضرورية للتحول إلى اقتصاد السوق، قائم فى كل من المجر وبولندا، فى مرحلة ما بعد الشيوعية. ومن غير المرجح أن يحدث "حل على طريقة بينوشيه" Pinochet solution لمشاكل التحول الخاصة بتفكيك الاقتصادى المركزى فى تشيكوسلوفاكيا أو ألمانيا الشرقية، حيث تعود الأولى إلى التقاليد الديمقراطية الاجتماعية القوية الخاصة بسنوات ما بعد الحرب، وتندمج الثانية فى النهاية مع المؤسسات الديمقراطية لألمانيا الغربية باعتبارها جزءًا أساسيًا من عملية إعادة التوحيد التى لا رجعة فيها. وفى سائر أوروبا الشرقية، لا تزال علامات الضعف والهزال باديةً على الشمولية الشيوعية (كما فى بلغاريا)، وربما لا تبدو رومانيا محصنة ضد التغير أو الانهيار. غير أن المطروح فى تلك الأنحاء من أوروبا الشرقية هو إعادة البلقنة وليس

التحول إلى المجتمع المدنى. وقد تكون يوغوسلافيا المعاصرة، بما فيها من صراعات عرقية يصعب حلها ومشاكل اقتصادية عويصة وحكومات شعبية ضعيفة وميول مزمنة إلى التفتت، هى النموذج الأقرب إلى هذا الاحتمال فى تلك الأنحاء من أوروبا الشرقية (وفى الاتحاد السوفييتى فى الواقع). وفى هذه المناطق كافة قد يكون الاستبداد السياسى الذى يستهدف التغلب على الفوضى الاجتماعية والاقتصادية، هو سمة مرحلة ما بعد الشيوعية.

ثبت من إجابتنا على السؤال الذى بدأنا به – ما الذى يجب أن يَصدُق على ما بعد الشمولية كى تكون أمرًا ممكنًا؟ – أن المحافظة على سلامة عناصر المجتمع المدنى المهمة هى ضرورة أساسية لكى يتحقق التحول إلى المجتمع المدنى الكامل. وحيثما تغب هذه العناصر، كما فى الاتحاد السوفييتى، تبدُ الشمولية (مهما كانت الظروف على المدى المتوسط) طريقًا ذا اتجاه واحد. وحتى فى بولندا، حيث لم يُقمَع المجتمع المدنى قمعًا تامًا قط، قد توجِد صراعات المصالح التى تولِّدها سياسة التحول إلى نظام السوق قدرًا لا بأس به من عدم الاستقرار السياسى، وتعرِّض للخطر سياسة شراء الطبقة الموالية للنظام والتى لولا ذلك لكان من الممكن أن تكون سياسة صائبة. وفى ضوء هذه الاعتبارات يبدو واضحا أن مهمة إصلاح الاقتصاد الشيوعى تواجه مشاكل غير قابلة للحل. وكشأن الاتحاد السوفييتى نفسه، لا يمكن توقع وفاء معظم دول الكتلة السوفييتية (حتى حيثما لا تكون العودة إلى الشمولية الكلاسيكية احتمالاً واقعيًا) بأول شروط ما بعد الشمولية المستقرة، وهو اقتصاد السوق المستقر. فليس من الحكمة توقع إعادة تشكيل المجتمع المدنى، بل التحول إلى النمط العثمانى، أى إلى عملية انهيار وفساد وتعاظم حجم مؤسسات الاقتصاد الموازى التى ميزت حقبة الركود فى الاتحاد السوفييتى، ولكن فى سياق من الظروف الاقتصادية التى تزداد سوءًا بالنسبة للكتلة قاطبةً.

وباستثناء بولندا والمجر وتشيكوسلوفاكيا وألمانيا الشرقية، من غير المرجح أن يكون تراجع الشمولية، وهو أمر وارد على المدى المتوسط ولأسباب اقتصادية فى المقام الأول، مصحوبًا بتعاظم حجم المجتمع المدنى، بينما تعجل به الصراعات

العرقية والقومية. وبالنسبة للمستقبل المنظور، يبدو أن الفوضى وعدم الاستقرار، اللذين لا يحتويهما إلا التهديد المتكرر وممارسة القوة العسكرية، هما النتيجة الأرجح بالنسبة لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. وفى النهاية تتحطم سياسة الإصلاح الخاصة بالبريسترويكا على صخرة الاحتمال القوى بعدم إمكانية إدارة الانتقال من الشمولية بطريقة منظمة، إلا فى ظروف استثنائية. وبدلاً من ذلك يُنظر إليها على أنها مقدمة لعملية قمع وانهيار وعدم استقرار أقرب شبهًا إلى بداية الثورة منها إلى أى نوع من أنواع الإصلاح.

الأصول الثقافية للشمولية السوفييتية

بناءً على ما حاولت عرضه، يدين النظام الشمولى السوفييتى باستقراره فى المقام الأول لعوامل داخلية، أى لمشاكل الاختيار العام التى يولِّدها تحرك فى اتجاه المجتمع المدنى وإلى المعضلة الهوبزية الجديدة التى تقيد رعاياه. وقلت كذلك إن المساعدات الغربية كانت حاسمة فى تمكين النظام من الخروج من الأزمة والشعور بالارتياح. وكانت خلاصة ما قلته هى التأكيد على صحة حدس لينين بالنسبة لطبيعة الدول الرأسمالية الغربية التى تنبأ بأنه من المحتم أن تتنافس فيما بينها على تشكيل الدولة السوفييتية. ولا شك فى أن هذا التنافس يمكن بيانه استنادا إلى نظرية المباراة، مثله فى ذلك مثل معضلة السجناء التى تحافظ على النظام الشمولى السوفييتى داخليًا. وهو يصل إلى حد تفسير عدم وجود إستراتيجية غربية فعالة فيما يتعلق بالسوفييت، والميزة الإستراتيجية التى يتمتع بها السوفييت فى صياغة سياسة بعيدة المدى فيما يتعلق بالغرب.

هناك تساؤل عن السبب فى إساءة الرأى الغربى فهم طبيعة النظام السوفييتى باستمرار، ولماذا يفتقر الرأى الغربى على وجه الخصوص إلى أى تصور لعداء الاتحاد السوفييتى للمجتمعات المدنية الغربية. إنى أؤكد أن جزءًا كبيرًا من تفسير هذا العمى يكمن فى امتداد جذور الشيوعية السوفييتية إلى أقدم عناصر التقاليد

الغربية الأساسية مركزية، وليس فى الثقافة السياسية أو الدينية الروسية كما تفترض الحكمة التقليدية.

فما هى الأصول الثقافية للشيوعية السوفييتية؟ كى نجيب عن هذا السؤال لابد لنا من طرح سؤال آخر، هو ما هى سوابق الماركسية الفكرية؟ حدد كولاكوفسكى[٧٣] Kolakowski أحد مصادر الماركسية فى الانشغال اليونانى، وخاصة الأفلاطونى الجديد، بالأحداث الطارئة فى الوجود البشرى الذى نُقل إلى ماركس عبر هيجل. والماركسية فى هذا الخصوص نسخة معلمنة secularized من اللاهوت الخلاصى soteriology الرمزى الخاص بالنزعة الأفلاطونية اليونانية الذى تحل فيه العودة إلى الجوهرى الإنسانى الثابت محل إعادة الاستيعاب فى المطلق كشكل من أشكال الخلاص والتحرر من الأحداث الطارئة. ويهمل تحليل كولاكوفسكى إسهام التقاليد اليهودية المسيحية فى التشكيل الفكرى والأخلاقى للماركسية أو يقلل من أهميته. ذلك أن المسيحية، بتصورها للتاريخ البشرى على أنه دراما أخلاقية، هى التى سمحت بتحويل اللاهوت الخلاصى الأفلاطونى إلى علم تبرير العدالة الإلهية التاريخى. وهذه هى الحكمة التى وضع فوجلين[*] Voegelin يده عليها فى تفسيره للديانات السياسية الحديثة على أنها علمنة لعلم الآخرة eschatology المسيحى. يقول فوجلين:

> تصوير الحركات الجماهيرية السياسية الحديثة على أنها وثنية جديدة، والذى يتمتع بقدر ما من الرواج، هو تصوير مضلِّل لأنه يضحى بالطبيعة الفريدة تاريخيًا للحركات الحديثة من أجل تشبيه سطحى. وتوجد أصول التقديس redivinisation الحديث فى المسيحية

(*) تناولت أهم أعمال فوجلين (١٩٠١-١٩٨٥) التاريخ الفكرى وفلسفة التاريخ، ويعتبر هو نفسه عالم سياسة. ويرى فوجلين ضرورة قيام معرفة النظام السياسى على التجربة الحقيقة للسمو transcendence تعززها كلمات الفلاسفة البارزين والأنبياء. وهى التجربة التى طواها النسيان بسبب عمليات العلمنة فى العصور الحديثة. وكان فوجلين مقتنعًا كل الاقتناع بأن المجتمعات الغربية لن يمكنها الصمود أمام إغراء الأيديولوجيا الشمولية إلا باستعادة الوعى الصحيح بـ"الواقع" السامى. (المترجم)

نفسها، حيث تنبع من مكوّنات حظرتها الكنيسة العالمية باعتبارها هرطقة.(٧٤)

ويوضح مايكل بولانى الشيء نفسه بقوله:

> لو كانت أوروبا كلها فى وقت واحد بنفس المقدرة العقلية التى كانت تتمتع بها إيطاليا، لكان من المحتمل أن ترسخ إنسانية عصر النهضة الحرية فى كل مكان، لمجرد عدم وجود المعارضة. وربما عادت أوروبا - أو إن أحببتم ارتدت - إلى ليبرالية تشبه ليبرالية العصور القديمة السابقة للمسيحية. وبغض النظر عما كان سيلى ذلك، ما كانت كوارثنا الحالية لتحدث.(٧٥)

بناءً على هذا التفسير تكون الماركسية تعليقًا تاريخانيًا مسيحيًا على عقيدة الخلاص اليونانية العقلانية. إلا أنه لابد من الإشارة هنا إلى أنه على عكس الحكمة الأكاديمية التقليدية، فإن المسيحية الغربية أكثر تورطًا فى توليد الماركسية من المسيحية الشرقية؛ ذلك أن المسيحية الغربية تشربت عناصر العقلانية الأرسطية بالشكل الذى نُقلت به عبر توماس الأكوينى إلى عالم العصور الوسطى، إلى جانب القيم إنسانية النزعة الخاصة بعصر النهضة والأثر العلمانى للإصلاح الذى لم يكن له أثر كبير على الأرثوذكسية الروسية. وترى الأرثوذكسية، باستثناء قلة من المفكرين الثائرين على المعتقدات المتوارثة (مثل بيردياييف(*) Berdyaev(٧٦))، أن الماركسية تمثل اقتحام الأيديولوجيا الغربية للمسيحية الروسية، بل إنها أيديولوجيا

(*) ينتمى نيكولاى ألكسندروفتش بيرديابيف (١٨٧٨-١٩٤٨) إلى الطبقة الأرستقراطية فى كييف، ولكنه أصبح ماركسيًا أثناء دراسته الجامعية وشارك فى العمليات السياسة وأدخل السجن فى أثناء حكم القيصر. ولكنه لم يكن يقبل النظام البلشفى بسبب كبته الحريات الشخصية ومبدئه الأساسى الخاص بهيمنة المجتمع على الفرد. وقد ألقى القبض عليه أكثر من مرة وسُجن ثم نُفى. والحرية هى الفكرة الأساسية فى فلسفة بيرديابيف ويسمونه فيلسوف الحرية. كما أن الحرية عنده تسبق الوجود. وهى وثيقة الصلة بالمعتقدات الدينية. وهو يقول إن الرب موجود فقط فى الحرية ويعمل من خلال الحرية فحسب. (المترجم)

ظهرت فى الغرب بسبب تدهور المسيحية الغربيـــة. ولا يعنـــى هـــذا إنكـــار أن الشيوعية السوفييتية، كما أوضح بيسانكون،[٧٧] لها بعض المصادر داخـــل طبقـــة المثقفين الروسية المبعدة، وهى النقطة التى أكدها سولچنتســـين Solzhenitsyn[٧٨] وتنبأ بها دوستويفسكى Dostoyevsky.[٧٩] ويشكك هذا فى الاعتقاد الغربى الشائع بأن الشيوعية السوفييتية حافظت عليها عناصر داخل الحياة الدينية الروسية، وهـــى التى شنت عليها حربًا دائمة.

تنبع الجاذبية الأساسية التى يجدها الرأى الفكرى الغربـــى فـــى الماركســـية وتَجَسُّدِها فى الشيوعية السوفييتية من تعبيرها عن المعتقدات الأساسية لعصر التنوير الأوروبى. وهنا لابد من ملاحظة الأصل اليعقوبى[*] للينينية وطابع الثورة الفرنســـية باعتبارها البشير الأول بتجارب القرن العشرين فى الهندسة الاجتماعية عن طريـــق التصفية الجماعية لمجموعات اجتماعية بكاملهـــا. وقـــد أشـــار التـــأريخ التعـــديلى الحديث[٨٠] للثورة الفرنسية إلى طابعها الإرهابى، خاصة حقيقة أنـــه عنـــد اجتيـــاح الباستيل لم يكن عدد النزلاء فيه يقل عن العشرة، وبينما كان الإرهاب يتخذ مجـــراه كان حوالى نصف مليون فرنسى يودعون السجون لأســـباب سياســـية، حيـــث لقـــى كثيرون منهم حتفهم فى السجن. ونعرف أن لينين نفسه تأثر كثيرًا بســـابقة النزعـــة اليعقوبية باعتبارها تجربة مبكرة فيما أسماه تالمون "الديمقراطية الشمولية".[٨١] ويبدو أن هناك سببًا وجيهًا إذن كى نرى الصلة التاريخية الواضحة بـــين الثـــورتين مـــن ناحية أهدافهما وإستراتيچياتهما، وأنماط المؤسسات التى أفرزتاها.

تتضح الصلة كأشد ما يكون الوضوح فى الأصول المشتركة للثـــورتين فـــى عقيدة عصر التنوير العلمانية. ففكرتا المجتمع المخطَّط تخطيطًا يتضح فيه الإحساس بالذات والحضارة العالمية القائمة على المعرفة العلميـــة عنصـــران أساســـيان مـــن عناصر ديانة الإنسانية تلك، التى يعبَّر عنها فى الماركسية والليبرالية. فهما يعبـــران بطريقة حداثية واضحة عن قيم ومعتقدات - عقلانية ومتفائلة - مستمدة من كل مـــن

(*) اليعقوبية هى النزعة الجمهورية المتطرفة وتنسب إلى النادى الديمقراطى الجمهورى الذى كان يجتمـــع بمقر دير الرهبان الدومينيكيين اليعاقبة فى أوائل الثورة الفرنسية. (المترجم)

التراث الكلاسيكي اليوناني الروماني والتقاليد اليهودية المسيحية المعاصرة للحضارة الغربية. وتكمن في هذه الحقيقة مفارقات الشمولية الأساسية؛ وهي مفارقات عدائها للحضارة التي أنجبتها، ومفارقة أنه رغم كون الماركسية اللينينية أيديولوچيا حداثية، فالشمولية السوفييتية تحارب أهم مؤسسات العالم الحديث بالشكل الذي تطور إليه حتى الآن. وقد يكون الحق معنا في الحكم بأن فون لاوه(*) von Laue يبالغ كثيرًا حين يؤكد أن "الغرب هو الذي شكّل الدكتاتورية السوفييتية من خلال نموذج قوته الأعظم. فليس في الشمولية السوفييتية أساس سوى صدى ممسوخ للدولة والمجتمع الغربيين، وهي أفضل نسخة في ظل الظروف الروسية." ومع ذلك فإن مبالغة فون لاوه الشديدة، مثل ادعاء أن المجتمعات الغربية لها جوانب شمولية، تعبر عن جزء من الحقيقة؛ أي الحقيقة التي هي في ادعاء امتداد جذور الأيديولوچيا الشمولية إلى التراث الغربي، وكون الأنظمة الشمولية حلقات في العملية الكونية الخاصة بإضفاء السمة الغربية Westernization، وأن ما بها من انحراف وتشوه ليس من فعل المجتمعات التقليدية التي تدمرها، بل تسببه عناصر داخل التراث الغربي نفسه.

النقطة العمياء في الرأي الغربي حول طبيعة الشيوعية السوفييتية فطرية ولا سبيل إلى إصلاحها؛ فهي تعبر عن جزء أصيل من النظرة الكلية الغربية. بل إن بمقدورنا القول، بلا مبالغة: بما أن الشمولية ليست سوى ظل المجتمع المدني الحديث فإن الشيوعية السوفييتية ليست سوى ظل عصر التنوير الأوروبي. ويتطلب أي فهم واقعي للعداء السوفييتي للمجتمعات المدنية الغربية استبصار عيوب أو قيود التقاليد الغربية التي تعد الأيديولوچيا المحركة للنظام الحاكم السوفييتي تطورًا أصيلاً لها. وليس هنا ما يدعم الأمل في قدرة الرأي الغربي على نقد الذات الذي يتطلب مثل هذا الاستبصار. وإذا كان للشمولية السوفييتية أن

(*) حصل ماكس فون لاوه (١٩٧٩-١٩٦٠) على جائزة نوبل في الفيزياء في عام ١٩١٤ عن أبحاثه في مجال الأشعة السينية. وكان لفون لاوه تأثير قوي على اتجاه العمل العلمي الألماني وتطوره. كما كان لديه إحساس قوي بالعدل والإنصاف. وقد دافع عن الآراء العلمية في عهد هتلر، رغم ما كان ينطوي عليه ذلك من مخاطر. ومثال ذلك دفاعه عن نظرية النسبية التي لم يكن الحزب الاشتراكي الوطني يقرها. (المترجم)

تنتهى، فمن الأرجح أن يتم سقوطها باعتباره حدثًا ضمن انهيار الثقافات الغربية التى أنجبتها، حيث تهزها الصراعات المالثيسية والعرقية والأصولية التى يبدو أنها تسعى لأن تكون لها السيادة فى القرن المقبل، أكثر من أية أيديولوچيا أوروبية.

أكتوبر ١٩٨٩

الفصل الثالث عشر

الماركسية الغربية: تفكيك خيالى

لابد أن زيارات ڤيتجنشتاين للاتحاد السوڤييتى فى الثلاثينيات من القرن العشرين من بين أقل فترات حياته خضوعًا للبحث. فمعظم كُتَّاب سيرته يذكرون زيارته التى جرت فى عام ١٩٣٥، ويشير قليلون إلى زيارة لاحقة فى عام ١٩٣٩. ولكن ليس بينهم من يقول لنا شيئًا ذا أهمية عما فعله هناك، ولا يقدم لنا أحد على وجه الخصوص أية معلومات موثوق بها عن الطريقة التى يحتمل أن تكون قد أثرت بها تجارب ڤيتجنشتاين فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوڤييتية على تطوره الفلسفى. ونعلم أنه عُرض عليه فى زيارته الأولى كرسى أستاذية الفلسفة فى جامعة كازان (التى درس فيها تولستوى) وأنه فكر جديًا لبعض الوقت فى إمكانية الإقامة فى الاتحاد السوڤييتى. ولا نعلم شيئًا عن اتصالات ڤيتجنشتاين الفكرية فى الاتحاد السوڤييتى، أو بالأحرى نعلم القليل عنها. والواقع أنه أصبح لدينا فى الفترة الأخيرة أكثر المعلومات فائدة عن مواجهات ڤيتجنشتاين الفكرية فى الاتحاد السوڤييتى التى انطوت عليها مناقشاته فى عامى ١٩٣٥ و١٩٣٩ مع المفكر الماركسى المجرى الذى استُخف به ل. ريڤاى L. Revai.(١)

وبما أن حياة ريڤاى وأعماله مازالت غير معروفة على نحو كبير فى الغرب، فالأمر يستحق منا سرد خطوطها العريضة. فقد وُلِد ريڤاى فى بوادبست فى عام ١٨٨١، وكان الابن البكر لعائلة ميسورة الحال تعمل فى مجال البنوك، وكان له أثر ضعيف على الحياة الفكرية فى وسط أوروبا فى العقد الأول من القرن العشرين باعتباره مُنَظِّرًا أدبيًا. وكانت أعماله فى تلك الفترة (والتى يصعب العثور عليها حاليًا وقد نُسيت تقريبًا) اشتقاقية لا تتسم بالأصالة، لكونها نسجًا انتقائيًا لمجموعة من الأفكار الشائعة فى ذلك الوقت. وهو لا يكشف عن شىء من الراديكالية الفكرية التى تميز بها تنظيره فى مرحلة النضج وترقى إلى التطبيق

شديد التقليدية للتصورات الكانطية والشوبنهاورية للمسائل المألوفة فى نظرية الثقافة. وفى العشرينيات لم يكن ريڤاى قد نشر شيئًا بالمرة. وكان قد انضم إلى الحزب الشيوعى بعد فترة قصيرة من تأسيسه فى عام ١٩١٨، حيث هجر النزعة النقابية الرومانسية التى تبناها فى شبابه إلى اللينينية التى لم ينكرها قط، ويبدو أنه شغل نفسه طوال عقد أو أكثر من الزمان بالعمل السياسى والتنظيمى. ولا نعرف الكثير، حتى فى وقتنا هذا، عن فكر ريڤاى خلال تلك الفترة. كما نعلم أن ريڤاى غادر المجر فى عام ١٩٣٣ إلى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية وأقام هناك حتى عام ١٩٤٥. ونعلم كذلك لأول مرة من الكتاب الذى نتحدث عنه أن ريڤاى احتُجز فى أحد معسكرات العمل، حيث أُفرج عنه فى عام ١٩٣٨(ليكون ضمن عدد قليل جدًا عاد من الاعتقال فى ذلك الوقت). وعلى أى الأحوال فإن الفضل يرجع إلى هذا الكتاب فقط فى معرفة أن ريڤاى التقى مرات عديدة عامى ١٩٣٥ و١٩٣٩ مع ڤيتجنشتاين ودخل معه فى مناقشات تركت أثرًا دائمًا على تفكير هذا الفيلسوف فيما بعد.

خلت حياة ريڤاى بعد الحرب العالمية الثانية من الأحداث المهمة. فقد تابع حياته العملية المحرّفة والمراوغة فى المجر كمترجم وكمساهم مجهول الهوية من حين لآخر بمقالات فى المجلات الثقافية فى بوادبست. ولأن ريڤاى غير معروف فى بلده أو فى أى مكان آخر، حيث كان له فيما يبدو عدد قليل جدًا من التلاميذ والأتباع، إن وُجِدوا، فهو لم ينشر شيئًا باسمه (فيما عدا بيان مقتضب عن الحياة أثناء اضطرابات عام ١٩٥٦). وقد توفى فى عام ١٩٧٣. وخلال حوالى ثلاثين عامًا يلفها الغموض فى بلده الأم، تجاهلته خلالها السلطات ولم يحظ حتى بالمزايا الملتبسة للمفكر المنشق، عمل ريڤاى بصبر ودأب فى إنجاز مشروعه الرئيسى، وهو وضع نظرية ماركسية للغة.

لم يكمل ريڤاى عمل حياته. فالمقالات الست التى جُمعت فى كتاب "الكلمة كفعل: دراسات فى نظرية عمل المعنى" The Word as Deed: Studies in the Labour Theory of Meaning ليست سوى شذرات تجسد كل ما تبقى من

مشروع ضخم، وتمثل البقايا الأدبية من مفكر كان أثره على تطور الفكر الغربي مقصورًا بذلك على فئة قليلة. ويرجع الفضل فى حقيقة الأمر إلى سعة حيلة محررى المجموعة الاثنين فى إنقاذ أعمال ريڤاى من النسيان وكشف اعتمادها على فلسفة ڤيتجنشتاين. ففى تقديم سِيَرى biographical مطول للمجموعة، جمع أولسن Olsen وكان Kahn وصفًا لحياة ريڤاى وفكره من الأدلة الموجودة فى الأوراق التى استُخرجت (بفضل مساعدة تلميذه الوحيد) من شقته المتواضعة فى بودابست. إذ تكشف لنا هذه المقدمة للمرة الأولى كيف تحدث ريڤاى، بعد خروجه من معسكر العمل، مع ڤيتجنشتاين عن تصور للغة باعتبارها حدثًا فى الجهد البشري، وهو تصور كان قد بدأ فى وضعه فى العشرينيات فى المجر ثم صقلته تجاربه فى المعسكرات وساعدته على أن يبلوره على شكل مذهب أكثر تحديدًا. وقد أبلغ ريڤاى ڤيتجنشتاين أن لغة النحو المعقدة فى المجتمع المدنى لم يكن لها وجود فى المعسكرات، فقد عاد الكلام إلى وظيفته الأصلية باعتباره آلية مدمجة فى عملية التحول البشرى للطاقة المادية؛ ففى معسكرات العمل هذه تطورت قوى الإنتاج فى ظل علاقات اجتماعية شفافة لا تحتاج إلى وساطة البُنى الأيديولوجية المُلْغِزة، بحيث جرى تفكيك متاهة اللغة الظرفية إلى المبادئ الأصلية لِلُغةِ الأمر المباشر. وما اكتشفه ريڤاى فى المعسكرات كان هو اللغة الأصلية التى تتكون من أفعال الكلام speech-acts التى كانت دلالتها تُفْرَغ تمامًا عند استخداماتها فى التطبيق العملى المتطور للعمل. وهذا هو الاكتشاف الذى استغله ڤتجنشتاين حين قام فى كتابه "تحقيقات"(٢) Investigations بتجريب احتمالات اللغة التى تتكون فقط من كلمات تتصل بنشاط واحد:

> المفهوم الفلسفى للدلالة له مكانته فى الفكرة البدائية الخاصة بالطريقة التى تؤدى بها اللغة وظيفتها. غير أنه يمكننا القول كذلك بأنها فكرة اللغة الأكثر بدائية من لغتنا. ولنتخيل لغةً ما.... فالمقصود باللغة أن تفى بغرض الاتصال بين البنَّاء "أ" والمساعد "ب". فالبناء "أ"

يقوم بوظيفته مستخدمًا أحجار البناء، حيث توجد الكتل، والدعامات والبلاطات والعتب. وعلى مساعده "ب" أن يناول الأحجار، بحسب ترتيب احتياج "أ" لها. ولكى يتحقق هذا الغرض فإنهما يستخدمان لغة تتكون من الكلمات "كتلة" و"دعامة" و"بلاطة" و"عتبة". ينطق "أ" بأسمائها، ويأتى "ب" بالحجر الذى تعلَّم إحضاره عند النداء الفلانى. ولنتصور هذا باعتباره لغة بدائية كاملة.

فى كتاب ڤيتجنشتاين، يلاحظ أن ظاهر المضمون السياسى لاكتشاف ريڤاى مفقود ومُنْكَر ومُستَرَد فى التشييء reification الرجعى واللا تاريخى للاستخدام العادى. فى المقابل يرى ريڤاى أن اللغة الأصلية الخاصة بمعسكرات العمل هى الإشكالية التى وضع بموجبها صياغاته الأولى لنظرية المعنى المادية. وكان لخطاب المعسكرات فى فكر ريڤاى مغزى آخر لم يعرضه عرضًا كاملاً إلا بعد ذلك بوقت طويل على أنه تصور جدلى مسبق لجماعة الكلام speech community داخل المجتمع الشيوعى الذى لا تكون الكلمات فيه سوى ظلال يقولبها الوعى الذاتى بالأفعال.

لا شك فى أن كون المجموعة مرتبة ترتيبًا مفاهيميًا وليس زمنيًا يعود إلى أن ممارسة تحديد تواريخ كتابات ريڤاى مازالت تخمينية وحدسية إلى حد ما. وفى المقالات الثلاثة الأولى نجد فرضيات ريڤاى الأساسية الخاصة بالدلالة والاستخدام والعمل معروضة بناءً على خطة عامة. وتتعلق فرضيته الأكثر جوهريةً بمكانة وحدة الدلالة الأكثر بدائية،"إرجونيم" ergonyme، فى تشكيل فعل العمل. وحكمة ريڤاى هنا – وهى الحكمة التى ربما يكون قد أبلغها لزملائه فى معهد ماركس وإنجلز بموسكو، وربما كانت عاملاً من العوامل التى وراء احتجازه فيما بعد – هى أن الخطوة الحاسمة للانتقال إلى النوع البشرى من أسلافه الحيوانات لا تكمن كما افترض إنجلز فى تطور الأدوات؛ فإذا كان الإنسان حيوانًا مستخدِمًا للأدوات، فهو يميِّز (ويميِّز نفسه) باستعمال أكثر الأدوات كافة تميزًا ببشريتها، وهى أداة

اللغة. فما هو شغل work وحسب عند الحيوانات - إنفاق الطاقة عن طريق تشكيل المادة - يصبح عملاً labour عند البشر، باعتبار أنه مشبع منذ البداية ببنية فوقية دلالية. وهذا هو المقابل الجدلى لمقولة جوته Goethe الإنسانية البرجوازية Im Anfang war die Tat (فى البدء كان الفعل). وأصر ريڤاى على أن الكلام لحظة فى تشكيل فعل العمل (واللغة نفسها ظل للكلام) حيث إن العمل فى حد ذاته هو الأكثر بدائية من بين كل أفعال الكلام. وبدون الإرجونيم، الذى هو إدراك ذاتى للأفعال، لا يكون لدينا عمل وإنما شغل فحسب. ولكن ريڤاى يرى أن أكثر وحدات الدلالة بدائية لا يجرى تنظيرها بطريقة المذهب الذرى atomism الدلالى البرجوازى باعتبارها عنصرًا تُشَكَّل منه بُنى الدلالة المعقدة شيئًا فشيئًا. وعلى العكس من ذلك، لا يوجد الإرجونيم إلا فى البُنى الدلالية الكلية التى تنشأ إلى جانب علاقات العمل الاجتماعية. ولهذا السبب ولغيره من الأسباب، فمن الخطأ إلى حد كبير صياغة استخدام اللغة على غرار المجاز المُشَيَّأ reified الخاص **بالمتكلم**. والقيام بذلك فيه تكريس لهاجس، يبدو مركزيا بالنسبة فى نظرية اللغويات الغربية للبرجوازية الروبنسونية، مستخدِم اللغة مجهول الهُوية للحيلولة دون التعرف على المتكلمين باعتبارهم مجموعات من الإرجونيمات. وقد يُقال إن مشروع ريڤاى بكامله مشروع تجاوز إشكالية **المتكلم** الذاتية المثالية. وهو يقول جازمًا: "ليس المتكلمون هم الذين يعملون، بل إن العمل هو الذى يتكلم."

بناء على ذلك، يرى ڤيتجنشتاين أن وحدة الدلالة البدائية، الإرجونيم، مكوِّن لابد منه من مكوِّنات العمل نفسه. بل تتوزع وحدات الدلالات باستمرار على البُنى الدلالية المعقدة التى تعكس هى نفسها مجموعات طاقة العمل. وفى المقال الثانى من المجموعة يقدم ريڤاى نقده الخاص بالتركيب الأيديولوچى **للمتكلم**. ولابد لنا من وضع نشاط الكلام داخل هذه البُنى. ونحن إن فعلنا ذلك، فإننا لن نجد المتكلم وإنما جماعة الكلام؛ أى البناء المحدد تاريخيًا لطاقات العمل. وهذه هى النقطة التى يتخذ فيها ريڤاى خطوة من أجرأ خطواته ويربط جماعات الكلام بالطبقات. ولابد أن يكون الهدف الأساسى من هذه الخطوة داخل اتحاد الجمهوريات الاشتراكية

السوفييتية فى أواخر الثلاثينيات واضحًا، دون أن تكون هناك حاجة إلى عرضه بقدر أكبر من التفصيل. ويتناول المقالان الثالث والرابع الاقتصاد السياسى للدلالة. ومن بين الموضوعات التى جرى تناولها وحدة الكلام والفعل فى المجتمعات ما قبل الطبقية، والتراكم البدائى للدلالة، وفائض الدلالة ومصادرة الدلالة، وفصل الدلالة وتطويقها فى الرأسمالية الصناعية المبكرة، وإبعاد الكلمة عن الدلالة فى الأنظمة الرأسمالية المتقدمة، وموضوعات أخرى ذات صلة.

فى المقالين الأخيرين، يفسح ريڤاى فى تنظيره مجالا للمجادلات النظرية التى جرت فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية اعتبارًا من ثلاثينيات القرن العشرين. ونعلم من المحررين أن الذى أثار أفكار ريڤاى فى أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات هو الجدل الدائر حول إسهامات ن.ى. مار N.Y. Marr فى النظرية اللغوية. ونذكر أن ستالين انتقد مار ليس فقط بسبب محاولاته وضع نظرية الخصوصية الطبقية للغة، بل كذلك لأن مار ارتد إلى المثالية بفصله اللغة عن الفكر. ويحمل بحث ريڤاى آثار فكره القديم، ولكن يبدو أن رد ستالين على إسهامات د. بلكين D. Belkin وس. فورر S. Furer فى الجدل بشأن لغويات مار كان هو السبب فى ذلك. وينتقد ستالين بلكين وفورر لعدم تقديرهما الطابع الإنسانى المميز لاستخدام اللغة، وبالتالى لإهمالهما التفريق بين استخدام اللغة وعلامات الحيوانات وإشاراتها. وهو يلاحظ قائلا:

> تتناول اللغويات الأشخاص الطبيعيين الذين لهم لغة ما، وليس الصم البكم غير الطبيعيين الذين تُعْوِزُهم اللغة. [ويتساءل ستالين:] كيف يكون الحال بالنسبة للصم البكم؟ هل يعمل فكرهم، هل تتولد أفكارهم؟ نعم، إن فكرهم يعمل، وأفكارهم تتولد. ومن الواضح أنه بما أن الصم البكم تُعْوِزُهم اللغة، فلا يمكن لأفكارهم أن تتولد على أساس مادة اللغة... فأفكار الصم البكم تتولد ويمكن أن توجد فقط على أساس الصور والمفاهيم

والتصورات التى يجرى تكوينها أثناء الممارسة فيما يتعلق بالأشياء الخاصة بالعالم الخارجى والعلاقات التى تربطهم ببعضهم، وذلك بفضل حواس البصر واللمس والذوق والشم. وخارج هذه الصور والمفاهيم والتصورات يكون الفكر خاويًا، حيث يخلو من أى مضمون كان، أى أنه لا يكون له وجود.(٣)

تعليق ريڤاى على هذا الجدل، والذى لم يُنشر فى حياته قط، يدور حول إشكالية فرضية التركيب الدلالى للعمل الفعل labour-act وفرضية بناء الدلالة بواسطة طاقة العمل (باعتبارها المقابل الجدلى لها). ومن هذه الإشكالية يستمد ريڤاى فرضيته الأخرى وهى أن مسألة مكانة اللغة فى "البنية الفوقية" أو "قاعدة" العلاقات الاجتماعية معروضة عرضًا خاطئًا لا يمكن تحاشيه؛ وهو الموقف الذى يشترك فيه مع ستالين. وقد خُصِّص جزء كبير من المقال الخامس لهذه المسألة. إلا أن ريڤاى يكشف فى آخر المقالات عن هدفه السياسى، حين يعلق تعليقًا ملغزًا وموحيًا على **حقبة الصمت**. وهو يقول إن مجتمع الصم البكم هو مجتمع الرأسمالية الغربية فى مراحلها الأخيرة التى حلت فيها الإشارات محل اللغة وأُفرغ العمل من مضمونه ومدلوله. ويجسد "اللغو الفارغ" الخاص بالحشو والتطويل الرأسمالى **صمت البروليتاريا** باعتباره ظرفها الجدلى، مادام لا يعبر فى أى موضع عن المضمون الدلالى للعمل. وفى المقابل، فإن صمت فترة البناء الاشتراكى يكثر فيه مضمون العمل. ولا يحاول ريڤاى إخفاء التعريض بنظم الإجراءات الإدارية للكلام واللغة فى عهد ستالين، كما أنه لا يهدف إلى إن يصدر عليه حكمًا على طريقة علماء الأخلاق البرجوازيين. بل إنه يرى عهد ستالين على أنه عهد جرى فيه لأول مرة التحقق التاريخى الملموس للشيوع الواجب للدلالة؛ ففى ذلك العهد تعرض خيال المتكلم، وكذلك الشعارات المبتذلة الخاصة بالذاتية والاستعمال الخاص للغة، للنقد الحاسم فى مجال التطبيق. وبذلك تكون الإدارة الاشتراكية لاستخدام اللغة مرحلة ضرورية من الناحية التاريخية فى القضاء على إشكالية الموضوع. وعند

تنظيرها بهذه الطريقة، يشير ريڤاى فى مقاله الأخير إلـى ممارسة الكلام فى المجتمع الشيوعى. وهو يؤكد أنه فى هذا المجتمع يجرى تجاوز جوانية الفكر، ويعبّر الكلام عن نفسه فى سياق حوارى يتحقق فيه باعتباره interiority شكلاً دلاليًا خاصًا بجماعة العمال. ومن نافلة القول التعليق على التشابهات القوية بين تصور ريڤاى للخطاب الشيوعى وذلك الذى وضعه هابرماس.

بالإضافة إلى التقديم السِّيَرى المطول، تتميز المجموعة بخاتمة تحليلية طويلة يبحث فيها المحرران الطريقة التى يجب بها تقييم تنظير ريڤاى وتطويره. ولابد أن نقول على الفور إن نظرتهما مختلفة كل الاختلاف عن نظرة ريڤاى وينكران صراحة نظرية العمل الكلاسيكية الخاصة بالدلالة التى وضعها. ويجب ألا يكون هذا مستغربًا، حيث إن أحدهما، وهو ج. أولسن، قد تخلى بالفعل فى كتابه المهم "المعنى والإحالة فى علم الدلالة الماركسى"(٤) Sense and Reference in Marxian Semantics عن الكثير من معتقدات الوصف الماركسى التقليدى للدلالة. وعلى عكس ريڤاى، فإن مشروع كان Kahn وأولسن، اللذين يتبنيان المذهب الاسمانى على نحو منهجى methodological nomimalists، يقوم على توليد البُنى الدلالية المركبة الخاصة بالنظرية اللغوية الماركسية من أفعال الكلام الفردية. وهما يستعينان فى هذه الحالة بعمل لمُنَظِّر لُغَوى آخر ينتمى إلى مدرستهما، وهو پ. رايمر(٥) P. Reimer الذى يهدف إلى إعادة بناء نظرية الدلالة الماركسية، دون التسليم بالإرجونيم، اعتمادًا على مجموعات أفعال الكلام فحسب. واعتمادًا على أعمال كان Kahn إلى حد كبير؛ فهما يقدمان، وبطريقة تبدو على أعلى قدر من الابتكار والتجديد، صياغة جديدة لنظرية فائض الدلالة الماركسية التقليدية التى يجرى فيها تحليل استخلاص الدلالة من العمل وتفسيرها بناء على فرضية أن المضمون الدلالى لكل فعل عمل يحتفظ به العامل وحده، بشرط أن يخضع المضمون الدلالى لفعل العمل الخاص بكل عامل آخر للمصادرة. "بإمكان كل منهم أن يتكلم، ولكنهم جميعًا صامتون"، هكذا يلخص كان سلسلة طويلة من الحجج والبراهين البارعة التى يؤكّد بها صمت البروليتاريا فى التنظير الماركسى الجديد.

وفى القسم الأخير من الخاتمة التحليلية، يقدم كان وأولسن روايات متضاربة للعلاقة بين طاقة العمل والبناء الدلالى، حيث يعارض أولسن كان بقوله إن إرجاع الأمـــر إلى البناء الدلالى الخاص بالميل الفطرى للتطور تعميم كونى ضمنى نـــاتج عـــن البُنى الدلالية المحددة تاريخيًا الخاصة بقواعد الإنتاج الرأسمالية. وبينما يضع كـــان وأولسن نماذج نظرية منافسة داخل إشكالية مشتركة، فهما يقدمان المزيد من الأدلة على الطابع التقدمى للبرنامج البحثى المشغولين به.

فى الخاتمة التى كتبها كان وأولسن لهذه المجموعة القيمة، جـــرى الحفـــاظ على حكم الفكر الماركسى الأساسية عن طريق انتحـــال أقـــوى تكنيكـــات الفكـــر البرجوازى. وحتى الآن، لم يكن لأعمال ريڤاى سوى أثر خفى على الفكر الغربى عن طريق أثره على أعظم فلاسفة القرن العشرين. وبناء على التطـــوير الخـــلاق الذى يخضع له فكر ريڤاى فى خاتمة أولسن وكان التى كتباها لهذا المجلد، ســـوف يكون أمرًا غير عادى أن لا يصبح لأعمال ريڤاى تأثير قوى على معظم القطاعات المتقدمة من الطبقة الأكاديمية الغربية.

الفصل الرابع عشر

ما بعد الشمولية، والمجتمع المدنى
وحدود النموذج الغربى

مقدمة

فسر كثيرون فى الغرب الانهيار المفاجئ للشيوعية فى أوروبا الشرقية وضعفها فى الاتحاد السوفييتى على أنه دليل على الانتصار الكونى للرأسمالية الديمقراطية. ووسَّع فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama هذا التفسير فى حده الأقصى ليشمل افتراض أن التاريخ، بتصوره على أنه تاريخ الصراع بين الأيديولوجيات وأنظمة المؤسسات المتنافسة، قد انتهى، وبات واضحًا أن الديمقراطية الليبرالية هى الشكل النهائى للحكومة البشرية.[1] وفُسِّر الإفلاس الواضح للمؤسسات الشيوعية على أنه دليل حاسم يدعم الجاذبية العالمية التى تتمتع بها المؤسسات والقيم الغربية وتَولَّد التوقع بإمكانية تشكل المجتمعات المدنية على النمط الغربى فى الدول ما بعد الشيوعية كافة خلال فترة معقولة.

ما أهدف إليه فى هذه الورقة هو الطعن فى هذا الرأى السائد، أو بتحديد أكثر، محاولة استخلاص ما هو صحيح مما هو زائف. وسوف يكون استنتاجى ثلاثيًا: أولاً سوف أعتبر أن الشمولية الشيوعية تعانى أزمة داخلية بلغت من الخطورة حدا يحتم أن تبوء محاولات إعادة إنتاجها على المدى المتوسط بالفشل. ثانيًا سوف أحاول إثبات أن الأنظمة ما بعد الشمولية المحتمل نجاحها فى أعقاب الشمولية الشيوعية ستأخذ طابع المجتمعات المدنية، ولكن هذه الأنظمة لن تشبه الديمقراطيات الليبرالية الغربية بالضرورة فى جوانب أخرى كثيرة ومهمة (وهى غالبًا لن تشبهها). وأخيرًا سوف أؤكد أن، على عكس ما يقول به الجميع، أن "الطريق الثالث" بين الرأسمالية والشيوعية هو ضرب من الوهم، وأن الديمقراطيات

الغربية المعاصرة هى فى العديد من جوانبها نماذج مشوهة بالنسبة للدول ما بعد الشيوعية الناشئة.

من المهم هنا أن أبدأ بتحديد الملامح التكوينية الأساسية للأنظمة السياسية الشمولية. وكما قلت فى مواضع أخرى،[٢] فإن أهم ملمح من ملامح هذه الأنظمة هو قمعها (الجزئى أو الكلى) لمؤسسات المجتمع المدنى، أى مؤسسات الملكية الخاصة والحرية التعاقدية المستقلة فى ظل حكم القانون التى تسمح للأشخاص ذوى القيم والنظرات الكلية المختلفة بالتعايش السلمى. ولأن الأنظمة الشمولية تُسَيِّس الحياة الاقتصادية وتمنع تشكيل الارتباطات الطوعية، ولأنها دول ذات نظرة كلية وتسعى إلى فرض تلك النظرة الكلية الوحيدة على الكل، فهى تتشكل من خلال مشروع تدمير مؤسسات المجتمع المدنى الأساسية. ويتفاوت نجاحها فى ذلك من حالة إلى أخرى ، حيث جرى تخريب المجتمع المدنى فى رومانيا والاتحاد السوفييتى، على سبيل المثال، على نحو أكثر شمولاً مما جرى فى بولندا أو تشيكوسلوفاكيا. ومهما كان مقدار نجاح الشمولية أو اكتمالها، فما يحدد سماتها هو درجة معارضتها للمجتمع المدنى، وليس تناقضها مع الديمقراطية الليبرالية. وقد نوضح ذلك بطريقة أخرى، فالمجتمعات المدنية توجد وتنتعش فى ظل أنظمة سياسية عديدة ليست الديمقراطية الليبرالية سوى واحد منها. وتعتبر الأنظمة الاستبدادية فى شرق آسيا – مثل تايوان وكوريا الجنوبية وسنغافورة وهونج كونج – نماذج لمجتمعات تبدو فيها الحريات الاقتصادية والشخصية محمية إلى حد كبير، بينما الحريات السياسية فيها مبتورة. ومن الناحية التاريخية نجد أن المجتمعات المدنية أكثر ارتباطًا فى الواقع بالأنظمة الاستبدادية أو الديمقراطيات المحدودة منها بالمؤسسات الديمقراطية الليبرالية، ولنأخذ أمثلة بروسيا البسماركية، أو إنجلترا الهويج Whig (حيث كانت الحريات التشاركية الديمقراطية مقيدةً أشد تقييد). أما الفرضية الأساسية فى رؤيتى فتقوم على فكرة أنه ليس من اللازم أن يسير المجتمع المدنى والديمقراطية الليبرالية جنبًا إلى جنب، وهما غالبًا ما لا يسيران جنبًا إلى جنب، وأن الظاهرة الأكثر حسمًا فى انهيار الشيوعية لا تكمن فى تبنى نظام حكم ديمقراطى، وإنما فى ظهور المجتمع المدنى.

من المهم كذلك ألا نخلط بين عودة المجتمع المدنى للظهور من جديد و"انتصار الفكرة الغربية" (حسب مصطلح فوكوياما المبتذل).[٣] فالمجتمع المدنى المزدهر والديناميكى والمتقدم كان موجودًا فى روسيا فى أواخر عهد القيصرية، حيث أخذ البلاشفة (الذين كانوا يعملون فى خدمة الأيديولوچيا) على عاتقهم مهمة تدميره.[٤] وكذلك تراكمت عناصر المجتمع المدنى الأساسية فى اليابان ليس فى أعقاب الهزيمة فى الحرب العالمية الثانية، وإنما فى عهد أسرة ميچى، أى قبل ذلك بجيلين. وفى اليابان، كما فى أماكن أخرى من شرق آسيا، لم يصاحب تبنى مؤسسات المجتمع المدنى بالضرورة قبول القيم الفردية الغربية أو التخلى عن التقاليد الثقافية الشرقية. ورغم ظهور النماذج الأولى من المجتمع المدنى فى أوروبا الغربية فى أعقاب الإقطاع، فإنه من الخطأ إلى حد كبير المساواة بين ظهور المجتمع المدنى وإضفاء الصبغة الغربية على المجتمع Westernization أو انتشار الرأسمالية الديمقراطية.

فى ظل هذا الفهم للشمولية، كيف تبدو الأمور فى المجتمعات ما بعد الشيوعية؟ لابد لنا من التفريق بين الأنظمة الحاكمة المختلفة فى هذه النقطة، وذلك كى يكون واضحًا أيها ما بعد شمولى بحق. فرومانيا وبلغاريا ليستا بعد دولتين ما بعد شموليتين بحق؛ إذ تحكم كل منهما زمرة بلشفية جديدة لم تسمح بظهور المؤسسات الضرورية للمجتمع المدنى من جديد أو ببنائها، وإن كان من المرجح أن تصبحا ما بعد شموليتين على المدى المتوسط. وتبدو تشيكوسلوفاكيا والمجر وبولندا ما بعد شمولية بحق، وربما كانت كذلك بطريقة لا رجعة فيها. أما الحالة الأكثر إثارة للانتباه فهى حالة الاتحاد السوفييتى نفسه. فلا يمكن التأكيد على أن مجتمعًا مدنيًا قد ظهر، بشكل مكتمل، فى أى مكان من الاتحاد السوفييتى. فالإصلاحات الاقتصادية لم تُعِد الشروط الأساسية لاقتصاد السوق من جديد؛ وأعنى بذلك قانون الملكية والتعاقد، أو رأس المال الاستثمارى الخاص، أو الملكية الخاصة وحكم القانون، أو النظام المصرفى المستقل. ولا تزال هناك حاجة إلى تأسيس أهم عناصر المجتمع المدنى، وهى الملكية الخاصة وحكم القانون. ومع ذلك

لم يعد الاتحاد السوفييتى بحال من الأحوال نموذجا للنظم الشمولية التقليدية، وهناك شك كبير فيما إذا كان نقض الشمولية فى الاتحاد السوفييتى ممكنًا من الناحية الواقعية أم لا. ويرجع ذلك إلى سببين رئيسيين. أولاً: توجد فى الاتحاد السوفييتى الآن حركات معارضة قوية، لديها قدر كبير من الاستقلال عن جهاز الدولة ولا يمكن إخضاعها من جديد للسيطرة الشيوعية إلا باللجوء إلى قمع عسكرى وسياسى واسع النطاق. وأهم هذه الحركات المستقلة هى تلك التى فى دول البلطيق وچورچيا وأوكرانيا وأماكن أخرى داخل الاتحاد السوفييتى. وجذور هذه الحركات على قدر كبير من الشعبية والوطنية بحيث لا يمكن نزع فتيلها بقمع واسع النطاق. وفى حالة چورچيا لم يؤدِ القمع شبه العسكرى إلى أكثر من تهدئة الحركة المطالبة بالاستقلال. ولكى تُسحق الحركات الاستقلالية، أو تُدفع للعمل سرًا، لابد من وجود سياسة قمعية تشمل الاتحاد السوفييتى ككل وتقضى قضاء مبرمًا على قوة دفع الجلاسنوست.

ليس فى التاريخ السوفييتى، أو فى الظروف الحالية للقيادة السوفييتية، ما يسمح لنا باستبعاد مثل هذا اللجوء إلى القمع باعتباره الإجراء الفعال الوحيد لمنع الانفصال عن الدولة السوفييتية. إلا أنه حتى فى حال تبنى سياسة القمع واسع النطاق هذه، فلا أمل فى استعادة الشمولية التقليدية؛ ذلك أن الجلاسنوست نفسها ألحقت ضررًا لا سبيل إلى إصلاحه بأية مشروعية أيديولوچية ربما كان من الممكن الحفاظ عليها لولا ذلك. فقد كشفت (للمراقبين الغربيين وللجمهور السوفييتى) عن ذلك الميراث المفجع لما يزيد على سبعين عامًا من التخطيط المركزى الاشتراكى، وهو الميراث الذى يشمل الانحطاط البيئى الذى يكاد ينذر بالسوء، ومعدلات وفيات الأطفال الخاصة بالعالم الثالث، والإسكان والرعاية الطبية غير المناسبين بشكل مخيف، والمصانع والتقنيات الصناعية المتخلفة عن عصرها بعشرين أو حتى خمسين سنة. ولابد أن يقضى ما كشفت عنه الجلاسنوست على أى رأس مال أيديولوچى لا يزال بحوزة الدولة السوفييتية. ولا يعد الاتحاد السوفييتى الآن دولة النظرة الكلية على النمط الشمولى الكلاسيكى، والأرجح أنه لن

يعود كذلك مرة أخرى. وفى حال نقض سياسة الجلاسنوست، فلن تكون النتيجة فرض الصبغة الشمولية من جديد، بل سيكون هناك نظام استبدادى مجرد من كل زخارف الأيديولوچيا إلا اسمها، حيث يحافظ على نفسه بتوليفة من القمع الانتقائى والتنازلات التكتيكية والمساعدات الغربية.

إذا كان هذا هو السيناريو المحتمل للاتحاد السوفييتى، فما هو السبيل إلى تفسير التطورات فى الصين؟ قد يكون هناك بعض الشك فى أنه تجرى محاولة لإعادة إضفاء الصبغة الشمولية فى الصين، فى أعقاب تجربة إصلاح السوق الذى جرى فيه التخلى عن الأيديولوچيا اللينينية الماركسية بشكل أكثر شمولاً مما كان عليه الحال فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. ولا نعرف فى الوقت الراهن ما يزيد على التكهن فيما يتصل بالسياسة الحالية ونتيجتها المحتملة فى الصين. فعلى المدى القصير، من المرجح أن تبدو السياسة الخاصة بالقمع وبإعادة تأسيس النظام الحاكم الشمولى أكثر نجاحًا فى الصين مما قد تأمله أية سياسة مشابهة فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. ومشكلات الصين مع أقلياتها القومية، وإن كانت حقيقية، فهى لا شىء مقارنة بتلك المشكلات التى فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. وهناك أمر آخر على قدر مساو من الأهمية وهو أنه لا يبدو أن السخط الشعبى لم يتطور بين جماهير الفلاحين فى الصين بنفس العمق الذى تطور به بين العمال الصناعيين فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. وحسبما نعرف، فقد ظلت الأغلبية الفلاحية فى الصين على خمودها أثناء الأحداث التى أدت إلى مذبحة ميدان تيانن من، و(بقدر علمنا) لم يحدث شىء فى الصين يشبه إضراب عمال المناجم فى سيبيريا. وأخيرًا، ليست هناك أدلة كثيرة على أنه يوجد فى الصين شبكة موسعة من المؤسسات السرية التى قد توجد فى الاتحاد السوفييتى فى الوقت الراهن، ومن المؤكد أنها كانت موجودة فى بولندا بعد إعلان الأحكام العرفية فى عام ١٩٨٠. وهكذا فإنه بالنسبة للمستقبل المنظور قد شُلت قوى المجتمع المدنى بشكل مؤثر.

رغم ذلك فإن احتمالات الشمولية فى الصين ضعيفة على المدى المتوسط. وتشير كل الأدلة المتاحة إلى أن العقيدة الأيديولوجية الماركسية اللينينية الأصيلة ماتت فى الصين، وأنها تُستخدم أساسًا فى الوقت الراهن باعتبارها أداة للقمع والنظام السياسى. وفى غياب العقيدة الأيديولوجية قد تستأنف الصين الكثير من ممارسات نظام الحكم الشمولى، ولكن الواقع سيكون هو واقع أفراد الطبقة المميزة المتشبثين بمقتضيات السلطة وامتيازاتها. وعلاوة على ذلك، لا يمكن التقليل من النتائج الاقتصادية لميدان تيانن من. ولا شك فى أن القيادة الصينية كانت محقة فى اعتقادها أن المساعدات الاقتصادية الخارجية لن تُمنع طويلاً. وفى الوقت نفسه سوف تواجه القيادة الصينية صعوبات جمة فى دفع الشعب الصينى إلى استئناف العمل الإنتاجى. والسيناريو المعقول هو أنه على مدى خمس أو عشر سنوات أو نحو ذلك سوف يُستأنف الإصلاح الاقتصادى على خلفية من الظروف الاقتصادية الأسوأ. ومن المعقول كذلك افتراض أنه سوف تنشأ فى أقاليم مختلفة درجات وتوليفات متفاوتة من القمع والتحرر فى الحياة السياسية. وبعد جيل، من الصعب تصور أن يكون لدى القيادات الصينية المتعاقبة القدرة على مقاومة تفويض السلطة داخل الصين والحقائق الاقتصادية التى لا سبيل إلى تجاهلها التى سوف تدفع بها فى اتجاه المجتمع المدنى. وإذا كان الاتحاد السوفييتى يعد فى الوقت الحالى نظامًا ما بعد شمولى بشكل لا رجعة فيه، فمن المرجَّح أن تكون الصين قد وصلت إلى المرحلة نفسها من التطور خلال جيل على الأكثر. إلا أنه فى كلتا الحالتين لن يكون تضاؤل الشمولية مصحوبًا بتنامى المجتمع المدنى المستقر، وإنما بمجموعة من الظروف الأكثر تفاوتًا وتعقيدًا وبنوع من عدم الاستقرار والصراعات والتسويات السياسية.

من غير المرجح أصلاً إجراء إعادة بناء المجتمع المدنى تحت رعاية نظام ديمقراطى على النمط الغربى فى معظم الدول ما بعد الشيوعية الناشئة. ويرجع هذا من ناحية إلى أن القليل من تلك الدول له تراث ديمقراطى يتسم بالطول والعمق، حتى وإن نعمت بقرون طويلة من الحياة المدنية قبل فرض المؤسسات الشيوعية

عليها. ومن بين الدول ما بعد الشيوعية، يمكن لتشيكوسلوفاكيا وحدها القــول بــأن لديها إرثًا ديمقراطيًا حقيقى؛ فسائر الدول عاشت تاريخها الحديث كله فى ظل شكل أو آخر من أشكال الشمولية. إلا أنه على عكس الرأى المتعارف عليه فى الغــرب، ليس هذا سببًا أساسيًا لاستبعاد احتمال التحول إلى المجتمــع المــدنى فــى إطــار المؤسسات الديمقراطية. وكما قلت فى موضع آخر،[٥] فقد ضل الرأى الغربى حين بالغ بانتظام فى تقدير أهمية الثقافة السياسية فى الأنظمة الشيوعية، واستهانته بدور الأيديولوچيا والمؤسسات الشيوعية. ورغــم اخــتلاف الإرث الثقــافى للأنظمــة الشيوعية فى كل من كوبا والصين وألمانيا الشرقية، على سبيل المثال، فإن عــدم التوافق المرجح بين ضرورات التحول من الشمولية إلى المجتمع المدنى وشــروط الديمقراطية الليبرالية ليس ناشئًا فى المقام الأول عن الإرث الثقافى المختلف لكــل دولة من الدول ما بعد الشيوعية، بل عن التكاليف البشرية والاقتصادية الضــخمة لتصفية الاقتصادات المفلسة التى ورثتها الأنظمة ما بعد الشيوعية.

ليس فى هذا مبالغة. ففى ألمانيا الشرقية، على سبيل المثال، التى تعيش مــن نواح كثيرة فى أفضل الظروف، يقدَّر أن ما بين ثلث القــوة العاملــة أو نصــفها سيكون من المحتم فصله أثناء التحول إلى اقتصاد السوق، حيث تبلغ تكلفة التحــول إلى اقتصاد السوق عشرات المليارات من الدولارات على امتداد الفترة من الخمس إلى العشر سنوات المقبلة. وإذا كان هذا هو الحال فى ألمانيا الشــرقية، المســتفيدة المحظوظة بشكل فريد من الاتحاد السياسى Anschluss مع إحدى أكبــر القــوى الاقتصادية فى العالم، فما بال بولندا حيث ستكون التكــاليف أكبــر ورأس المــال المتاح أقل بصورة لا تقارن؟ الخطورة هى أن الفصل وتكاليف فترة التحول سوف تزعزع استقرار التسوية السياسية الهشة التى حققتها حكومة تضامن. وهكذا مكَّــن مخزون الحكومة الهائلُ من المشروعية من تنفيذ إجراءات شديدة الإيلام والــبغض قللت معدل التضخم الذى تجاوز فى ذروته نسبة الألف بالمائة فى السنة إلى جــزء من ذلك. إلا أن التعديلات المؤلمة التى لا تنفصل عن التحول إلى اقتصاد الســوق بدأت بالفعل، حيث من المتوقع الاستغناء عن أعداد ضخمة من العــاملين، ولكــن

بدون ضمان شبكة أمان للرعاية الاجتماعية للعمال المفصولين. وفى تلك الظروف ربما يكون المرء مصيبًا فى خوفه من المقاومة النقابية لإصلاحات السوق، التى قد تنظمها النقابات الشيوعية السابقة. إلا أنه فى هذه الحالة قد تنشأ عن ذلك فترة ثانية من الدكتاتورية، حيث يجرى تنفيذ إصلاحات السوق عن طريق النسخة البولندية من "حل بينوشيه" Pinochet Solution، أى السعى إلى التحرر الاقتصادى تحت رعاية الحكم المطلق.

هذه النتيجة ليست حتمية بحال من الأحوال فى بولندا. وهى حتى الآن أقل من ذلك فى المجر وتشيكوسلوفاكيا حيث ميراث التخطيط المركزى أقل دمارًا مما عليه الحال فى بولندا. بل إنه من المعقول تخيل دول البلطيق فى الاتحاد وهى تتغلب على مشكلات فترة التحول الاقتصادية بواسطة المؤسسات الديمقراطية، فى ظل التضامن الاجتماعى والسياسى الذى ولّده الإحساس القوى بوضع الدولة nationhood فى لتوانيا والنضج السياسى لشعوب البلطيق ككل. وحتى هناك لا يمكننا تبين العوامل التى قد تُحدث الاختلاف بين ضرورات فترة التحول والمؤسسات الديمقراطية. فالصراعات العرقية الخفيفة نسبيًا فى لاتفيا تنذر بصراعات قاتلة بالفعل فى القوقاز. كما أن النزاعات القومية القديمة، مقترنة بالميراث الستالينى الخاص بالترحيل الجماعى، تجعل توقع تقديم المجتمع المدنى المستقر من خلال عملية التحول الديمقراطى وهميًا فى أنحاء كثيرة من الاتحاد السوفييتى. ففى وسط آسيا، من المحتمل أن تؤدى التعبئة الجماهيرية الديمقراطية إلى إيقاظ الشعوب الإسلامية من خمودها الطويل وتعريضها لجاذبية الأصولية. ولا حاجة إلى تأكيد أن الأصولية الإسلامية، بإنكارها لأى مجال مشروع ذى نشاط دنيوى بحت، لا تكون غير متوافقة مع الديمقراطية الليبرالية فحسب، بل إنها لا تتواءم كذلك مع الكثير من أشكال الديمقراطية.

لكى نفهم المشكلات الضخمة التى لابد من مواجهتها فى فترة التحول، علينا ألا ننظر إلى التاريخ فحسب، بل كذلك إلى النظريات التى تفسر الشمولية وأزمتها الحالية. فالفشل الاقتصادى للتخطيط المركزى على النمط السوفييتى نظّرته كأحسن

ما يكون التنظير التحليلات النسساوية والـــبولانيـــة، خاصـــة أعمـــال هايــك وروبرتس[٦] اللذين يركزان على الدور المعرفى لمؤسســات الســوق وعملياتهــا باعتبارها مولدات وناقلات للمعرفة المتناثرة، والضمنية فى كثير مــن الأحيــان. ويحتاج المنظوران النمساوى والــبولانى إلى استكمالهما بتحليلات مدرسة فرچينيا حول الاختيار العام[٧] وبُنى الحوافز التى تخلقها مؤسسات التخطــيط المركــزى، وتوضح كيف أن القيود المعرفية للتخطيط المركزى التى لا يمكن التغلب عليهــا، إضافة إلى مصالح المخطِّطين المنحرفة، تساهم فى إخفاء أمر ســوء الاســتثمار. وعلى عكس أى اقتصاد قائم على قوانين السوق، فإن المشكلة الأساسية للاقتصــاد المخطَّط مركزيًا هى أنه **آلية للقضاء على الأخطاء** من أجل المشــروعات التــى يحدث خطأ فى تصورها. ولكى يكون هناك وجود لأى شىء شبيه بالتنسيق الفعال، لابد من التسليم بفشل المشروعات، وبأن يتحمل تكاليف هذا الفشل المسئولون عنه. والمعنى السياسى الضمنى لحكمة الاختيار العام هذه هو أن الكفاءة الاقتصـــادية لا تفترض تسعير السوق فحسب، بل كذلك الملِكية الخاصة فى الأصول والموارد التى يجرى إنتاجها وتبادلها (أو معظمها على الأقل).

لا يلقى منظور الاختيار العام الضوء علـــى التفســير النظــرى لإخفاقــات التخطيط المركزى فحسب، بل كذلك على مآزق فترة التحول؛ فالإسهام الأساســى فى تنظير ظاهرة ما بعد الشمولية يقدمه منظور الاختيار العام باعترافه بأن مصالح كثيرة سوف تُضار فى فترة التحول، ومن المتوقع (لو كانت النظريـــة ســليمة) أن تتواطأ لإقامة بنية عضوية فيما بينها لمقاومة إصلاح السوق وإحباطه. وفى البيئــة الديمقراطية (أو غير الديمقراطية، مثل رومانيا المعاصرة) قد نتوقع قيام عناصــر الطبقة المميزة المستغِلة بعقد تحالفات تكتيكية مع جماعات العمال المتوقع أن تلحق بهم خسائر فى المراحل الأولى من إصلاح السوق. ومأزق فترة التحول يكمن فـــى ذلك المأزق الكلاسيكى الذى جرى تنظيره فى الاختيار العام؛ فمـــن المحتمـــل أن تنجح المصالح المتواطئة فى منع التغيرات التى سوف تفيد الكل، بما فيهم هـــؤلاء أنفسهم.

لا وجود لنمط من السلوك الناجح الخاص بفترة التحول. ونموذج إيرهارت Erhardt لرفع القيود deregulation الخاصة بالاقتصاد الألمانى فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية غير مناسب إلى حد كبير لأسباب عدة؛ فقد كان لدى ألمانيا ما بعد النازية، على عكس معظم الدول ما بعد الشيوعية، جزء كبير من البنية التحتية المؤسسية للمجتمع المدنى فى حالة سليمة، مثل قانون الملكية والتعاقد، وبقايا النظام المصرفى، وهلم جرا. ورغم عزل تلك المؤسسات وإلحاق الضرر بها فى ظل النظام النازى، فلم يقضِ عليها قضاءً تامًا، كما حدث فى جزء كبير من الكتلة السوفييتية. بل كان للهزيمة فى الحرب نتيجة غير متوقعة وغير مرغوب فيها إلى حد كبير وهى القضاء على جماعات المصالح المتواطئة فى ألمانيا ما بعد الحرب أو حلها. ويعنى هذا أن ألمانيا ما بعد النازية لم تكن بها طبقة مميزة ضخمة موروثة من النظام الشمولى السابق. وبذلك، فما قد يبدو أنه ينطوى على قدر كبير من المفارقة هو أن وضع ألمانيا ما بعد الحرب كان مفضلاً إلى حد كبير جدًا (من وجهة نظر إعادة ظهور المجتمع المدنى) عن وضع معظم المجتمعات ما بعد الشيوعية.

كان لدى ألمانيا ما بعد الحرب ميزة حاسمة أخرى فى مشروعية حكومتها وفى كون الألمان واثقين من أنه فى ظل حكم القانون لن تخضع أية أصول حصلوا عليها من خلال عملهم الإنتاجى للمصادرة التعسفية فيما بعد. وفى المقابل فمازالت ذكرى الاتحاد السوفييتى الخاصة بـ"السياسة الاقتصادية الجديدة" حية،(٨) بل إنه حيثما فُتحت أسواق حرة بحق، يقض الخوف من المصادرة اللاحقة للأصول والأرباح على وجود حافز للعامل الإنتاجى. وبذلك قد يمكن للمؤسسات القائمة على حكم القانون الحقيقى - الذى يعنى نظامًا قضائيًا مستقلاً بحق والقضاء على القمع المنافى للقانون بكل أشكاله - تغيير بنية الحوافز الخاصة بالشعوب السوفييتية كى تنطلق طاقاتها الإنتاجية. وربما نتكهن بثقة بانهيار وشيك لإصلاحات البريسترويكا، لمجرد عدم تأسيس حكم القانون هذا حتى الآن. بل إنه قد سادت سياسة مناقضة لذلك؛ حيث أُخضعت التعاونيات للتنظيم التعسفى وفرض الضرائب

القائم على المصادرة. وبذلك يكون الدرس المستفاد من منظور الاختيار العام هو أن الإصلاح سوف يفشل حين تكون البنية التحتية القانونية لاقتصاد السوق ضعيفة أو لا وجود لها. وهذا درس لا ينطبق على المجتمعات ما بعد الشمولية فحسب، بل كذلك على الدكتاتوريات الاستبدادية فى أفريقيا وأمريكا اللاتينية، على سبيل المثال، حيث لا يقيِّد القانونُ الأنظمةَ المحليةَ التى تتسم بالجشع والفساد. وفى كلتا الحالتين، لن يتسنى للإصلاح الاقتصادى أن ينجح ما لم يسبقه إصلاح القوانين. ويعنى هذا أنه (كما تشير كل الأدلة التاريخية والتنظير) إذا لم يكن بإمكان المجتمع الحديث إعادة إنتاج نفسه بدون مؤسسات المجتمع المدنى، بما فى ذلك اقتصاد السوق، فإن تلك المؤسسات نفسها تستلزم وجود حكم القانون باعتباره الضامن المطلق لها.

الآثار المترتبة على هذه النتيجة بالنسبة للاتحاد السوفييتى جوهرية وتدعو للتشاؤم. فسوف يوجد المجتمع المدنى فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية فقط إذا مُنع الحزب الشيوعى من السيطرة على النظام القضائى وعلى جهات تنفيذ القانون. وسوف يسود فقط إذا وُضعت أجهزة الدولة الأمنية، وعلى رأسها الكيه چى بى، تحت سيطرة القانون، على الأقل بالدرجة التى تخضع بها الأجهزة الغربية المناظرة لها لهذه السيطرة. وليس هناك فى الوقت الراهن ما يؤيد قرب حدوث ذلك. والواقع أنه يمكن للسلطات السوفييتية أن تبرهن بشىء من الحقيقة على أن السلطة التقديرية غير المقيَّدة للجيش وقوات الأمن فى بعض أجزاء الاتحاد السوفييتى، مثل القوقاز، تحول دون شبح الفوضى الهوبزى. وفى تلك الظروف يكون تنفيذ القانون مهمة مرعبة تكاد تكون مستحيلة.

تتفاوت احتمالات المجتمع المدنى داخل الاتحاد السوفييتى تفاوتًا رهيبًا. فهى ضعيفة فى القوقاز، حيث أفضل الاحتمالات هو احتمال السلام الهوبزى الذى تحافظ عليه القوة العسكرية. (لا أعنى إنكار أن السلطات الشيوعية استغلت الصراعات العرقية لتحقيق أغراضها الخاصة بمبدأ "فَرِّقْ تَسُدْ"، ولكن ما أعنيه فقط هو تأكيد أن مثل هذه الصراعات حقيقية وتصل فى بعض الأحيان إلى حد العقبات شديدة الصعوبة التى تقف فى سبيل المجتمع المدنى المستقر.) والاحتمالات فى

دول البلطيق أعلى بكثير، ولكن فقط بشرط وجود الاستقلال السياسى والاقتصادى الذى تجعله موسكو واقعًا. وبالنسبة لموسكو، وكذلك چورچيا وأوكرانيا، تكون المراهنة بأية تكهنات أصعب ما تكون. ولا نعرف إن كانت الدولة السوفييتية بشكلها الحالى سوف تتحمل ضغوط التفكيك أم لا. فالواضح هو أن السياسة اللينينية الرسمية الخاصة بإقامة كونفدرالية حقيقية بين الدول المكوّنة حاليًا لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية مقضى عليها بالانهيار، حتى وإن كانوا جادين فيما يعنونه بها، وذلك فى ظل شعبية حركات الاستقلال المختلفة وتشددها. بل قد يكون هناك كذلك قدر من التضليل الإعلامى فى التقارير الأكثر تحذيرًا بكون الاتحاد السوفييتى على شفا التفكك، بل وشفا الحرب الأهلية النووية. والأمر الشديد الوضوح هو أن الوضع الراهن فى الاتحاد السوفييتى غير مستقر إلى حد بعيد. بل إنه كما كتب "ز" مجهول الاسم،[٩] فإن الرأى الغربى الصائب يخطئ خطأً شديدًا بافتراضه قدرة السياسة الغربية (عن طريق نقل القروض بكميات ضخمة، على سبيل المثال) على جعل الوضع مستقرًا. فالاتحاد السوفييتى بعد عقد أو نحو ذلك سوف يشبه يوجوسلافيا الآن، أى أنه سيكون دولة على حافة التفكك، مع وجود جيوب تتمتع بالوفرة والسلام ومناطق شاسعة يسودها الخراب والدمار والصراع العرقى. إلا أن الاختلاف الأساسى عن يوجوسلافيا، وبالتالى الحد الأساسى للقياس، هو أنه طبقًا للاتجاهات الحالية (التى لا تبدى أى استعداد لخفض إنفاق الدفاع) سوف يظل المكوّن الروسى فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية قوة كبرى ذات جيش مسلح تسليحًا ضخمًا. وهذا هو السيناريو الذى يبدو أكثر ترجيحًا بناءً على الشواهد الحالية.

نتيجة ما جرى من بحث حتى الآن هى أنه لا يمكن التفاوض على التحول إلى المجتمع المدنى عبر مؤسسات ديمقراطية على النمط الغربى، باستثناء بضع حالات محدّدة. فما العمل إذن؟ لا يمكن أن نرضى بنموذج لا يقدم أى أمل بتخليص شعوب العالم ما بعد الشيوعى من الطغيان. وسوف أحاول إثبات أنه من الممكن العثور على سبب لوجود قدر من الأمل إن نحن تخلينا عن نموذج الديمقراطية

الجماهيرية الغربية المعاصرة وعدنا إلى المفاهيم الأولى للمجتمع المدنى وحكم القانون والحكومة المقيَّدة. ويتطلب هذا ممارسة نقد الذات الذى تبدى الطبقة المميزة الأكاديمية فى الغرب القليل من إمارات المشاركة فيه. ففى أغلب الأحيان رد أساتذة الجامعات الليبراليين الغربيين على انهيار الشمولية الشيوعية باقتراح إصلاحات السوق التى كانت أقل بكثير من الشرط اللازم لوجود المجتمع المدنى القابل للتطبيق، وهو الملكية الخاصة فى معظم الأصول الإنتاجية. وأكثر الوصفات شيوعًا هى اشتراكية السوق من نوع أو آخر. إلا أنه كثيرًا ما كُشف عن عدم واقعية هذا التصور وعدم استقراره وطابعه الطوباوى[١٠] حتى أنه سيكون مملاً هنا أن أعدد بالتفصيل الحجج المؤيدة لهذه النتيجة.[١١] إلا أن خلاصة القول هى أن كل شىء يشير إلى أنه لو أمكن بحال من الأحوال تأسيس اشتراكية السوق، فسوف تكشف (كما حدث فى يوجوسلافيا) عن قدر ضخم من سوء الاستثمار، وبطء النمو والتخلف التكنولوجى، والبطالة البنيوية structural unemployment، وربما التضخم المفرط. وحتى هذا فهو يعنى منح اشتراكية السوق فائدة شك لا تستحقها، حيث إن تبنيها على نطاق واسع سوف يستلزم التضحية باقتصادات ضخمة ومقاومة أقوى الاتجاهات الاقتصادية فى عصرنا أو نقضها؛ ذلك أنها سوف تستلزم القضاء فى الغرب على الشركات المتعدية للقوميات. وفى العالم ما بعد الشيوعى، قد يُرَسِّخ الاتجاهُ نحو اشتراكية السوق القوةَ النقابية فحسب ويؤخر اندماج المجتمعات ما بعد الشيوعية فى الاقتصاد الكونى. ولهذه الأسباب، فإن اشتراكية السوق فكرة غير مقبولة ووظيفتها الحقيقية الوحيدة هى أن تكون بمثابة ورقة توت للحقيقة العارية الخاصة بإفلاس الاشتراكية فى عصرنا.

ليست اشتراكية السوق من بين خيارات المجتمعات ما بعد الشيوعية القابلة للتنفيذ؛ فهى ترى، كما نرى نحن، أن الخيارات الحقيقية تتراوح بين الرأسمالية المؤيدة لمبادئ الحرية والديمقراطية الاجتماعية المساواتية، وكلها خيارات تفترض قبول مؤسسات رأسمالية السوق الجوهرية. وترى المجتمعات ما بعد الشيوعية، لمدة جيل على الأقل، أنه من المرجح أن يكون النموذج الرأسمالى المؤيد لمبادئ

الحرية هو الأكثر بروزًا وأن النموذج المساواتى السويدى غير مناسب؛ فالسويد تحافظ على دولة الرفاهة المساواتية الخاصة بها فقط لأن لديها إرث مما يزيد على القرن من تراكم الثروة الرأسمالى (بعون من الحياد فى حربين عالميتين). وليس لدى أى من الاقتصادات المنهكة فى العالم ما بعد الشيوعى (باستثناء ألمانيا الشرقية، والاستثناء المحتمل والجزئى لبوهيميا) ثروة مشابهة تحت يدها، ولن تكون لديها مثل هذه الثروة فى العقود المقبلة. وليست الديمقراطية الاجتماعية المساواتية خيارًا قابلاً للتنفيذ بالنسبة لمعظم المجتمعات ما بعد الشيوعية.

ليس معنى هذا أن أفضل احتمال للمجتمعات ما بعد الشيوعية فى نسخ صورة مطابقة للمؤسسات الرأسمالية الغربية بأشكالها الحالية. ومع أن قبول مؤسسات رأسمالية السوق الجوهرية ضرورة لا مفر منها بالنسبة للمجتمعات ما بعد الشيوعية، فإن الأشكال التى تتخذها تلك المؤسسات حاليًا فى الغرب تعد حدثًا تاريخيًا، وحوادث طارئة فى تطور تلك المؤسسات وليست ملامح أساسية لها. وربما أعادت المجتمعات ما بعد الشيوعية المختلفة بناء مؤسسة الملكية الخاصة الجوهرية بطرق شتى تتناسب مع ظروف كل منها البيئية والثقافية والاقتصادية. بل سوف تختلف الدرجة التى تدير بها الاقتصاد المختلط اختلافًا كبيرًا؛ وإن كان من المرجح، لو كانت حكيمة، أن تختار وجود قطاع عام أصغر حجمًا مما هو عليه الحال فى معظم الدول الغربية، بما فى ذلك الولايات المتحدة.

إذن فالمجتمعات ما بعد الشيوعية ترى أن مستقبلها لا يكمن فى نسخ صور مطابقة لديمقراطيات الغرب بطريقة حرفية. فتلك نماذج بها عيوب فى العديد من جوانبها؛ فأولاً رغم الممارسات الحديثة فى الخصخصة، تعانى كل الدول الغربية من عبء الدولة المبالغ فى اتساعها القادرة على كل شىء، مع وجود حياة سياسية يسودها التنافس على الموارد التى تتحكم فيها الدولة. وقد خلق ذلك فى الدول الغربية ما أسميته فى موضع آخر **المأزق الهوبزى الجديد**،[١٢] وهو أن يُجبر المواطنون، كوسيلة للحفاظ على أصولهم، إلى إنشاء المنظمات بشكل تواطئى للاستيلاء على السلطة الحكومية كى ينتزعوا المزايا الاقتصادية، ويستولوا بالتالى

على الموارد قبل غيرهم. ويولِّد هذا المأزق الجديد فى أسوأ ظروفه **حربًا سياسية الكل فيها ضد الكل**، حيث سلطة الدولة هى السلاح الرئيسى فى الحرب. وإحدى نتائج هذا المأزق هى أن استهداف الحكومات تحقيق تراصف alignment اصطناعى بين الدوائر الاقتصادية والانتخابية شوَّش الحياة الاقتصادية، باستثناء الأماكن التى تضع فيها السياسة مؤسسات معزولة جزئيًا عن التنافس السياسى، وهى مؤسسات مثل البنك المركزى Bundesbank فى ألمانيا وبنك الاحتياط الفدرالى Federal Reserve Bank فى أمريكا، ووزارة الصناعة والتجارة الدولية MITI فى اليابان. إذن، فقد جرى حتى فى الدول الغربية إضعاف المجتمع المدنى وتسييس الاقتصاد بصورة كبيرة مما أسفر عن نسخة مخففة من الديمقراطية الشمولية.

وقد أُضعف المجتمع المدنى بطريقة أخرى فى الديمقراطيات الغربية، إذ ولَّدت سياسات العمل فى سبيل رد الظلم عن الأقليات المضطهدة affirmative action والتمييز الإيجابى positive discrimination طبقة جديدة من الحقوق الجماعية، التى جرى خلقها وتخصيصها بطريقة سياسية، مما يتوافق توافقًا ملتبسًا مع مؤسسات المجتمع المدنى الأساسية. وفى الولايات المتحدة على وجه الخصوص، حيث جرى تنفيذ سياسات العمل فى سبيل رد الظلم عن الأقليات المضطهدة إلى حد مناف للعقل، حيث قُيِّدت الارتباطات الطوعية، وأضيرت السياساتُ التى تمنح مزايا لامتكافئة للأقليات المميزة من بين السكان حكمَ القانون. والواقع أن تضخم خطاب الحقوق الأساسية قد سيَّس التفسير القضائى للقانون وقوَّض استقلال القضاء بشكل كبير. وكأثر جانبى، أدى ذلك إلى حل قضايا صعبة (مثل الإجهاض) تعد فى الثقافات السياسية أقل تشبعًا بالقانون من خلال التسوية التشريعية. باختصار، أفرزت الليبرالية التعديلية – التى تسود ديمقراطيات الغرب الجماهيرية الليبرالية الجديدة[١٣] المنبثقة من بعض أعمال جون ستيوارت ميل والتى نظَّرها الكُتَّاب المعاصرون، مثل أكرمان ودووركن، وفيها تعد المساواة والرفاهية العامة، وليس الحرية الشخصية، قيمتاها الأساسيتان – حكومات ضعيفة ومتطرفة أصاب تدخلها الدائم والمتعسف مؤسسات المجتمع المدنى المستقلة بضعف خطير.

سوف تصل الدول ما بعد الشيوعية بسرعة إلى طريق مسدود إن هى سعت فحسب إلى صور مطابقة لمؤسسات الديمقراطيات الغربية وممارساتها، حيث تجعل ظروفها الاقتصادية الديمقراطية غير المحدودة وتجاوزاتها أكثر كلفة بالنسبة لهـا. وسوف تكون حكيمة إن هى أعادت النظر بصورة عامة فـى تقاليـد وتصـورات المجتمع المدنى والحكومة المقيدة القديمة فى كتابات الاقتصاديين الكلاسيكيين مـن المدرسة السكوتلندية، على سبيل المثال، وعند مدرسة توكفيل وكونستان Constant الليبرالية الفرنسية، وعند المفكـرين المعاصـرين مثـل ف.أ. هايـك وچيمـس بوكانان.[١٤] والحكمة المتضمنة عند هؤلاء الكُتَّاب كافة هى أنه لابـد مـن تقييـد الديمقراطية وضمان الحرية والرفاهية كى نحافظ على المجتمع المدنى.

فما الذى توحى به هذه الحكمة الأساسية لمؤسسات الدول ما بعد الشـيوعية وسياساتها؟ لا شك فى أنها تقر إلى حد ما فحسب سياسـة تخصـيص الأصـول المملوكة للدول التى تجرى الآن فى كثير من دول أوروبا الشرقية، حيث إن هـذه الخصخصة سوف تؤدى إلى نقل زمام المبادرة من الحكومة إلى المجتمع الـذى لا يمكن نقضه فى واقع الأمر، وذلك فى حال المثابرة على تحقيق هذه الخصخصـة. إلا أنه لكى يكون الأمر كذلك لابد من بناء وضع قوانين الملكية والتعاقد التى تُحدَّد فيها الملكية وشروط التبادل الطوعى تحديدًا واضحًا. وعلى عكس مُنَظِّرى النظـام العفوى الهايكيين والداروينية المؤسسية،[١٥] لن تنشأ مثل هذه القوانين مـن تلقـاء نفسها فى المجتمعات ما بعد الشيوعية ولابد من بنائها بشكل متعمد. بـل لابـد أن يفسرها ويفرضها قضاء مستقل استقلالاً حقيقيًا وتامًا عن أية حكومـة أو حـزب؛ فاستقلال القضاء هو الذى يضمن حكم القانون، بشكل يزيد كثيرًا عن تفاصيل أيـة دستور. وينبغى أن يكون تحقيق هذا الاستقلال وضمانه فى المسـتقبل علـى رأس أولويات الدول ما بعد الشيوعية، مع النظر إلى ترويض المؤسسـات الديمقراطيـة على أنه المهمة التى تعتمد على التحقيق الناجح لحكم القانون الحقيقى. ولا ينبغـى للدول ما بعد الشيوعية أن تتبع النماذج الغربية فى منح الديمقراطية مقـدرة غيـر محدودة. وستكون حكيمة إن هى حذت حذو تلك الديمقراطيات الغربية فى إخـراج

مجالات سياسية بعينها - على رأسها السياسة النقدية monetary policy - من السياسات الديمقراطية. وإقامة بنك مركزى، يفضَّل أن تقيده اللوائح والقوانين (كما فى نيوزيلندا)، هو الإجراء الذى سوف يأتى بفوائد جمة للدول ما بعد الشيوعية كافة، حيث إن الإصلاح النقدى (كما أظهرت التجربة البولندية) مقدمة ضرورية لأى إصلاح سوق ناجح لميراث التخطيط المركزى. وعمومًا، فإنه ينبغى على الدول ما بعد الشيوعية أن تستهدف بناء مؤسسات تقيد الديمقراطية بدلاً من تمجيدها والثناء عليها.

سوف تختلف حتمًا المؤسسات التى تقيد بها الدول ما بعد الشيوعية الديمقراطية وتحمى بها المجتمع المدنى. وفى واحدة على الأقل من هذه الدول، وهى رومانيا، قد تكون عودة النظام الملَكى الطريقة الوحيدة التى يمكن بها للحكومة استعادة الشرعية. وفى بلدان كثيرة أخرى، من المرجح أن تتمكن الدول المستبدة من إقامة مؤسسات المجتمع المدنى. ومن المؤكد أنه فى الاتحاد السوفييتى بشكل خاص سوف تكون هناك حالات يَكِل فيها التاريخ مهمة بناء حكم القانون إلى دكتاتورية ما بعد الشيوعية. وينبغى فى الدول ما بعد الشيوعية كافة أن تعطَى الأولوية لإعادة اختراع المجتمع المدنى، وتقييد الحكومة بحكم القانون، ومقاومة إغراء تقليد ديمقراطيات الغرب الجماهيرية المتدهورة.

خاتمة

النتيجة التى يمكن أن نستخلصها من بحثنا هذا هى أن التطبيق والنظرية الغربيين بصورة عامة نموذج معيب بالنسبة للدول ما بعد الشيوعية. ويتناسب تراث الارتباط المدنى[١٦] الأقدم والحكومة المقيدة تناسبًا أفضل مع حاجات تلك الدول وظروفها، وهو ما يؤكد على حكم القانون باعتباره شرط المجتمع المدنى الأكثر أهمية. وقد أخطأ الرأى الغربى الهدف بتركيزه على الديمقراطية باعتبارها الاختبار الذى يكشف عن وجود ما بعد الشمولية الحقة. ويمكن التحكم فى الحياة

الديمقراطية أو التظاهر بها (كما فى رومانيا وبلغاريا وربما الاتحاد السوفيتى) لما فيه مصلحة طائفة أصحاب الامتيازات الاستثنائية الحاكمة. وربما كان يمكن للديمقراطية أن تمنع بعض أكثر الوقائع مأساوية فى السياسة السوفييتية الحديثة، مثل تدمير الطبيعة (وما نجم عنها من إلحاق الضرر بصحة الإنسان) فى المنطقة المحيطة ببحيرة آرال. وحتى هناك، نجد أن الأمر الأكثر أهمية هو تفويض السلطة وليس حكمها الديمقراطى. ومرة أخرى فإنه من المرجح أن يَثْبُت على الفور أن الديمقراطية على النمط الغربى نموذج غير قابل للتطبيق ومعيب بالنسبة للكثير من الأنظمة ما بعد الشيوعية الناشئة.

يشير هذا كله إلى أنه لا علاقة للتراث الغربى السائد الآن بالتفكير الديمقراطى الجمهورى الذى تمثله فى وقتنا الراهن أفكار حَنَّة أرنت Hannah Arendt.(١٧) وهذه حكمة نادرًا ما يدركها أحد فى الدوائر الغربية، ولكن بعض المنظِّرين الشيوعيين (مثل لاجوفسكى Lagowski فى بولندا(١٨)) استوعبوها. وقد أشار بحثنا من الناحية الإيجابية إلى أن تراث الفكر الليبرالى المحافظ والكلاسيكى هو الذى لديه أكثر ما يمكن تقديمه لمواطنى الأنظمة ما بعد الشيوعية. والملمح الرئيسى لهذا التراث الليبرالى القديم، على عكس ليبرالية رولز التعديلية(١٩) على سبيل المثال، هو إعطاء الأولوية للحريات الشخصية والاقتصادية وليس للحريات السياسية. وليس هذا سوى إعادة صياغة للحكمة الليبرالية الكلاسيكية القائلة بأنه لا ينبغى أن تسير الحرية الفردية والديمقراطية جنبًا إلى جنب، فهما غالبًا ما لا يسيران جنبًا إلى جنب. وهذا درس لابد للدول ما بعد الشيوعية الناشئة من استيعابه.

من بين المفكرين المعاصرين، قد يكون لدى چيمس بوكانان إلى حد كبير أكثر ما يمكن لقادة الدول ما بعد الشيوعية أن يتعلموا منه. ولابد من إرجاع الفضل إلى هايك لتنبؤه بانهيار الاقتصادات الاشتراكية وتفسيره لهذا الانهيار. إلا أن فكر هايك لا يقدم نصحًا ولا إرشادًا لهؤلاء الذين يسعون للسير على طريق العودة الطويل من العبودية الاشتراكية. وفى مجاز العقد الدستورى الجديد الذى جرى

بحثه بقوة فى كتابات بوكانان[٢٠] يمكن إدراك واقع الأنظمة ما بعد الشيوعية أحسن ما يكون الإدراك؛ ذلك أن مهمة هؤلاء الخارجين من ظلام الشمولية هى صياغة عقد اجتماعى جديد فيما بين أنفسهم يتم بموجبه تجاوز الاستعباد الشمولى ودولة المستعبدين Servile State الخاصة بالديمقراطيات الغربية المعاصرة. وأثناء صياغة هذا العقد الجديد، لابد لشعوب الدول ما بعد الشيوعية من تجنب شرعية الماضى الشيوعى المخالفة للقانون والتقيد الحرفى بالقانون ذى الصبغة السياسية الخاص بالواقع الغربى. وسوف تكون ما بعد الشمولية بكل أشكالها واقعًا مستقرًا لا رجعة فيه فقط حين يحمى حكم القانون مجتمعه المدنى المعاكس ويحدده.

أغسطس ١٩٩١

الفصل الخامس عشر

القوة(*) السياسية والنظرية الاجتماعية والقدرة على التنافس

النقطة التى أبدأ من عندها بحثى عبارة عن ملاحظة. ففى السنوات الأخيرة كان المنظِّرون الاجتماعيون مشغولين إلى حد كبير فى جدل بشأن القوة. وتجادل المنظِّرون حول ما إذا كان من الواجب عزو القوة إلى الفاعلين الاجتماعين أم إلى البُنى الاجتماعية، وحول كيفية التمييز بين الاستحواذ على القوة والميل إلى ممارسة القوة فى أوقات بعينها، وهلم جرا. وأبدأ بحثى بالملاحظة الشائعة وهى أن الجدل فى نظرية القوة يعبِّر عن الخلافات فى فلسفة الدراسات الاجتماعية. وكثيرًا ما تُفسَّر تلك الخلافات على أنها تعبير عن وجهات النظر المتباينة بشأن مزايا الوضعية positivism باعتبارها موقفًا فى فلسفة العلوم الاجتماعية. وتُطرح الخلافات بين الوضعيين ونقاد الوضعية طرحًا مختلفًا فى التراثات المختلفة، ولكن يبدو هنا أن "الوضعية" تعنى الادعاء بأن من أساليبها وأهدافها ضرورة تكرار دراسة المجتمع لصورة مطابقة لأحد نماذج دراسة الطبيعة المتعارف عليها. والمفهوم أن ممارسة العلوم الطبيعية معزول عن التزامات القيم وعن التحيز الفلسفى لممارسيها (على الأقل فى فتراتها العادية) وتكشف عن الاتفاق على قواعد المنهج والالتقاء حول نظرية مشتركة. ويرى الوضعيون أنه لا يمكن أن يكون هناك سبب لضرورة ألا تسفر دراسة المجتمع المنزهة عن الهوى أثناء ذلك عن نظرية مشتركة مماثلة، أو لماذا لا تكون هذه النظرية وسيلة مشتركة لأنصار

(*) يفرق علماء الاجتماع بين القوة power بوصفها قوة يتمتع بها شخص أو طرف ما وتمكنه من أن يتصرف بطريقة لم يكن ليتصرف بها لولا وجود الطرف الأول، وهى تُفهم بهذا المعنى على أنها قوة معممة يمكن أن يمتلكها الأفراد فى تفاعلاتهم العادية كما تمتلكها الدول فى علاقتها بين الأفراد، وبين السلطة authority وتعنى الاستخدام الشرعى للقوة، أى أنها نمط من أنماط القوة المصاحب باستخدام القانون، وبذلك يمكن النظر إليها على أنها الوجه الرسمى للقوة. (المترجم)

السياسات المتعارضة والمصالح المتضاربة. وطبقًا لما يقوله نقّاد الوضـعية، فـإن موضوع الدراسات الاجتماعية يجعل أيًا من نماذج العلوم الطبيعية غيـر مؤهـل لبحثهم. فلا يمكن للأطر النظرية المتنافسـة الوصـول إلـى الأسـس الرصـدية observational basis للدراسات الاجتماعية (كما يصرون هم) بصورة حيادية، بل إن كلاً منها يصل إليه بطريقة مختلفة. وليست النظريـات الاجتماعيـة بـدورها منفصلة عن الالتزامات الأخلاقية والسياسية لممثليها. وكثيرًا ما يؤكد نقاد الوضعية أن التبعية النظرية للحقائق الاجتماعية إلى جانب التبعية القِيَمية للنظريـات تُـدْخِل البُعد الخاص بالنسبية أو قابلية التنازع contestability فـى الفكـر الاجتمـاعى. وبموجب طابع النسبية هذا لا يمكن بحال من الأحوال نَسْخ صور مطابقة للعلـوم الطبيعية. وتظل النظرية الاجتماعية مجالاً للنزاع الشديد والمتأصل لنقاد الوضـعية هؤلاء، وهو ما يعود فى المقام الأول إلى كونه يتشكل بطريقة لا مفر منهـا مـن خلال الالتزامات القِيَمية التى لا يمكن للمنطق أن يفصل فيما ينشـب بينهـا مـن خلاف.

قد يمكن إيضاح هذه القصة الشائعة بشـأن الخـلاف فـى فلسـفة العلـوم الاجتماعية بالرجوع إلى نظرية القوة. وهنا نجـد أن كتابـات سـتيفن لُـوكس(*) Steven Lukes وو.إ. كونوللى[1] W.E. Connolly على وجه الخصوص تلقـى الكثير من الضوء على هذا، ذلك أنه بالرغم من الاختلافات العديدة بـين درجـات الاهتمام فى كتاباتهما فهما يشتركان فى ثلاثة معتقدات تقطع شوطًا طويلاً فى تأييد الرؤية التقليدية للخلاف فى هذا المجال على أنه جدل معبِّر مع الوضعية وضـدها. أولاً: فهما يؤمنان بأن مفهوم القوة، إضافةً إلى الكثير من المفاهيم الأخـرى فـى النظرية الاجتماعية، قابل أساسًا للتنازع. ويعنى هـذا أن مجالـه الخـاص مـن الاستخدامات هو فى الأصل مسألة نزاع غير قابل للحل. ويرى لُوكس وكونـوللى

(*) كتب لُوكس العديد من الكتب والمقالات عن النظرية السياسية والاجتماعيـة. أمـا أحـدث اهتماماتـه الأكاديمية فمجموعة من مفاهيم السلطة وأشكال الليبرالية الجديدة وعلم اجتماع الأخلاق. وهـو يشـرف على بحث عما تبقى من الفكرة الاشتراكية فى أوروبا الغربية والشرقية. يعمل لُوكس حاليًا أستاذًا بقسم الفلسفة والعلوم الاجتماعية بجامعة سيينا. (المترجم)

قابلية مفهوم القوة للتنازع تنبع أساسًا من تجسيد تطبيقاته المنافسة للالتزامات القِيَمية المتضاربة. ولأن النظرية الاجتماعية غير قادرة على المساهمة فى طرح تصور ما للقوة، فلا يمكنها (وفقا لما يقوله لُوكس وكونوللى عنها) تحاشى أن تصبح ممارسة معيارية. ثانيًا: يتفق لُوكس وكونوللى على أن الغرض من تحديد موضع القوة فى المجتمع هو تثبيت المسئولية. وهما يؤكدان أن المسئولية، شأنها شأن القوة، تنطوى على وضع تقييم أخلاقى. بل إنهما يرغبان فى مقابلة ممارسات القوة بالتحديد البنيوى للأحداث الاجتماعية؛ فهما يؤكدان أنه رغم تقييد فرص العمل من الناحية البنيوية، فإن موضوع نظرية القوة هو العامل البشرى وليس الطريقة التى تعمل بها الضرورة الاجتماعية أو التاريخ. والقوة ظاهرة بينية interstitial تنشأ داخل فجوات فى التحديد البنيوى للأحداث الاجتماعية. ومن المحتم أن ينطوى فهم ممارسة القوة على تطبيق الأفكار الأخلاقية المتصلة بالمسئولية وبطبيعة الأشخاص. ثالثًا: يؤيد لُوكس وكونوللى تبعية الرؤى المتنافسة للقوة والتصورات المتضاربة للمصالح البشرية. وهذه أفكار معيارية لأن لها استخدامات تمنح المصداقية والمشروعية وكذلك استخدامات وصفية وتوضيحية، ولكن لُوكس وكونوللى يؤكدان أن الأحكام الخاصة بالمصالح تظل رغم ذلك إمبريقية إلى حد ما من حيث المضمون. ولابد من توضيحها من حيث الأفضليات التى يعرضها الفاعلون المستقلون الذين لهم فهم واضح للبدائل المناسبة المتاحة لهم. وبذلك تكون القوة فى رأى لُوكس وكونوللى مفهومًا قابلاً للتنازع فى المقام الأول يعتمد على تصورات متعارضة للمصالح البشرية، حيث تتحدد تفضيلات الرجل المستقل أو المرأة المستقلة بمصلحته أو بمصلحتها الحقيقية فى نهاية الأمر.

والفرضية الأساسية التى يطرحها لُوكس وكونوللي، على المستوى ما بعد النظرى، هى أن أى نوع من أنواع النظرية الاجتماعية يعد، بموجب القابلية الأساسية للتنازع بين مفاهيمه التكوينية، شكلاً من أشكال الممارسة الأخلاقية والسياسية. وسيكون لدى الكثير مما أقوله فى نقد تفاصيل ما قالاه، ولكنى أريد هنا أن أشير فقط إلى أنه يبدو أن هناك فرضيتين مميزتين تميزًا تامًا فى كتاباتهما عن

القوة. تقول إحدى الفرضيتين إن نظرية القـوة، شـأنها شـأن سـائر النظريـات الاجتماعية، تكتنفها نسبية مفاهيمية لا سبيل إلى القضاء عليها بحيث لا يمكـن لأى قدر من القوة فرض الاتفاق العقلانى جبرا. أما الثانيـة فهـى فرضـية تقـول إن التنظير الاجتماعى لا يمكنه تحاشى أن يكون نشاطًا معياريًا، وأن وضـع نظريـة بشأن العالم الاجتماعى تشكله قيم المُنَظِّر بحيث تصبح هذه النظرية (بـوعى مـن المُنَظِّر أو بدون وعى منه) أحد جوانب ممارسته الأخلاقيـة والسياسـية لحياتـه. وتعليقى هنا هو أنه بينما يستشهد لُوكس وكونوللى بالنظرية الأخيرة دعمًا للأولى، تظل الصلة الداعمة بين الاثنتين غير محددة. ولا يقطـع أى ممـا يقولـه لُـوكس وكونوللى عن القوة أى شوط فى اتجاه ربط استقلال النظرية الخـاص بالحقـائق الاجتماعية باستقلال القيم الخاص بالنظريات الاجتماعية. وسوف تكـون خلاصـة حجتى على هذه المستوى ما بعد النظرى أن النسبية أو الشـكوكية فـى النظريـة الاجتماعية قد تكون لها مصادر غير الادعاء بأن النظريات الاجتماعيـة محملـة بالقيم. وأحد أسباب الخلط بين مجادلات الحيـاد القِيَمـى للنظريـات الاجتماعيـة ومجادلات الحياد النظرى للحقائق الاجتماعية موجود فى لغـة القابليـة الأساسـية للتنازع التى راجت مؤخرًا. وسوف أحاول إثبات أنه بينما يحتمـل أن الادعـاءات الخاصة بالقابلية الأساسية للتنازع كانت لها يومًا ما فائدة فى الحملة ضـد بعـض الفلسفات الوضعية من الطراز القديم فى العلوم الاجتماعية، فإن اصـطلاح قابليـة الجدل يشكل عقبة فى سبيل تحقيق المزيد من التقدم فى النظريـة الاجتماعيـة. إن الحديث عن القابلية الأساسية للتنازع يدمج مجموعة مركبة مـن مشـكلات ورؤى عميقة فى النظرية الاجتماعية يعد التفريق بينها شرطًا للتقدم فى فهـم احتمالاتهـا وحدودها.

سوف يكون استنتاجى المخطَّط هـو أن هنـاك أسـبابًا كثيـرة للشـكوكية والتواضع فى النظرية الاجتماعية، ولكن ذلك لا يعنى أو يفترض ضمنا أن التنظير فيما يخص المجتمع تشكله (أو تخربه) قيم المُنَظِّر بالضرورة . وقبل أن أصل إلى هذا الاستنتاج، لابد لى أن أبحث بالتفصيل ما قاله لُوكس وكونوللى عن العلاقة بين

القوة والمصالح البشرية والاستقلال وزعمهما أن الأحكام الخاصة بممارسة القوة تشمل الأحكام الخاصة بالمسئولية. وسوف أحاول إثبات أنه لا وجود لصلات منطقية بين مفاهيم القوة والمصالح والاستقلال التى يفترضها هؤلاء الكُتَّاب وأنهم مخطئون فى إيمانهم بضرورة ارتباط الخطاب الخاص بتوزيع القوة فى المجتمع بالتقدير الأخلاقى للمسئولية. وسوف يكون الاستنتاج الآخر لبحثى هو أن الزعم فى كل مما قاله لُوكس وكونوللى بأن المواقف الليبرالية والاشتراكية فى النظرية السياسية والمواقف الشكوكية والواقعية فى النظرية الأخلاقية تتعايش وتتنافس مع بعضها البعض. وما قاله هؤلاء الكُتَّاب عن القوة نظرية منقسمة على نفسها فى أكثر من نقطة، وسوف أشير فى الخاتمة إلى أفضل الطرق التى قد يمكن بها حل هذا الانقسام على النفس.

القوة والاستقلال والمصالح

طبقًا لما يقوله لُوكس، فإن النواة المشتركة لمجمل تصورات القوة موجودة فى فكرة تأثير أحد الفاعلين على الآخر. بل إنه حين يُستعان بفكرة القوة لإدراك معنى التبادل الاجتماعى، فإنها تشمل دائمًا فكرة التأثير المهمة التى لا يُستهان بها. واستفادة من تمييز رولز[٢] بين المفهوم العام والكثير من التصورات المحددة التى قد يولِّدها مفهوم ما، يمضى لُوكس إلى تمييز ثلاث رؤى للقوة على أنها

> تفسيرات وتطبيقات بديلة لمفهوم القوة الأساسى نفسه الذى يمارس "أ" بناءً عليه القوة فى مواجهة "ب" حين يؤثر "أ" على "ب" بطريقة تتعارض مع مصالح "ب".[٣]

تتبع هذه الرؤى الثلاث للقوة من منظور أخلاقى وسياسى محدد وتعمل فى إطاره وتحمل معها تصورًا محددًا للمصالح البشرية. وتفترض أولى هذه الرؤى، وهى رؤية "أحادية البعد" أو"تعددية" يدافع عنها كُتَّاب مثل دال Dahl وبولسبى Polsby وولفنجر Wolfinger وميريلمان Merelman الذين يرون أن القوة

تمارَس فى إطار صراع ملحوظ على القضـــايا السياســية، أن الفهــم "الليبرالـــى" للمصالح فيما يتعلق بالأفضليات السياسية يجرى التعبير عنه بالتشارك السياســى. وتؤمن ثانية هذه الرؤى، وهى الرؤية "ثنائية الأبعــاد" التــى يطرحهــا بــاكراك Bachrach وباراتس Baratz، بأن القوة لا تمارَس فقط حين يكون هناك انتصـــار فى صراع على السياسات، بل كذلك حين تنظَّم القضايا المحتملـــة خـــارج الحلبــة السياسية، وتجسد هذه الرؤية الثانية تصورًا "إصلاحيًا" للمصالح يســلم بأنهــا قــد تغمرها مجموعة من اللاقرارات أو تخفيها أو تشوهها أو تنحرف بها عن التعبيــر الكامل. وطبقًا للرؤية "ثلاثية الأبعاد" التى يدافع عنها لُوكس نفسه (مثل كونـــوللى)، فإن كلاً من تصورات المصلحة التى افترضتها الرؤيتان به عيوب. فمن الممكــن ممارسة القوة على الرجال والنساء حتى حين تلبَّى حاجاتهم تلبيـــةً كاملـــة. وفـــى تصور لُوكس "الراديكالى" لقوة المصالح، أن مصالح الناس الحقيقية ليســت فيمـــا يتصادف أنهم يريدونه، بل فيما سوف يريدونه إذا كان لابد لهم أن يصبحوا فاعلين مستقلين.

وفيما يخص لُوكس وكونوللى، فإن علاقة القوة تكون موجودة حـــين يـــؤثر فاعل ما على آخر تأثيرًا كبيرًا ويكون ذلك بشكل فيه إضرار بمصالح الآخر. وقبل أن أحاول سبر أغوار الصلات التى يســلمان بوجودهـــا بـــين القـــوة والمصـــالح والاستقلال، قد يستحق الأمر القيام بعرض بعض الملاحظات الأولية عن التحليـــل المفاهيمى للقوة المتضمنة فى كتابات لُوكس وكونوللى. بدايةً، ليس واضـــحًا لـــى السبب وراء ضرورة جعل التأثير بالغ الأهمية significant affecting هو جوهر مفهوم القوة؛ فالتأثير بالغ الأهمية أحد معالم أنواع كثيرة من التفاعل الاجتماعى – ذلك أنه يميز الحب والتجارة، بالإضافة إلى الكثير مـــن المشـــاركات – وهـــو لا يصوَّر بطريقة معقولة على أنه يميز علاقات القوة على نحو خاص وبشكل مميز. كما أنه من غير الواضح بالمرة لمَ ينبغى أن تنطوى ممارسة القوة باستمرار علـــى أثر كبير على المصالح البشرية، أو بشكل أهم، لم يُدافَع عن العلاقات الاجتماعيـــة باعتبار أنها تنطوى على صراعات مصالح. يبدو واضحًا – وهذه نقطـــة ســـوف

أعود إليها – أن علاقات القوة قد تنطوى على صراع أهداف أو أفضليات دون أن تقوم بالتالى على صراع مصالح. وكنتيجة طبيعية للنقطة الأخيرة، لا يمكننى رؤية السبب فى ضرورة قصر صفة القوة على التفاعلات الاجتماعية حيثما يـؤثر أحـد الفاعلين تأثيرًا ضارًا على مصالح آخر. فلا وجود لهذا القصر فى الفكـر واللغـة العاديين، كما أن لفرضه باشتراط وجوده نتائجَ مضادةً للبديهة.

التحليل المفاهيمى للقوة الذى يقدمه لُوكس وكونوللى مقيَّد على نحـو غيـر ملائم بتركيزه الاهتمام على التأثير بالغ الأهمية للمصالح وبالإصرار على أن للقوة علاقة، بشكل منفرد أو أساسى، بصراعات المصالح. وهو يُدْخِل ضمن مفهوم القوة شرط وقوع ممارسة القوة دائمًا فى ظرف (مظهر) الصراع الاجتماعى (الكـامن). ويعنى هذا إقرار التصور التعارضى للقوة من النوع الذى أنكره هؤلاء المنظِّـرون (مثل أرنت وبارسونز[٤]) الذين يتصورنه على أنه مورد جماعى تمتلكه المجتمعات المختلفة بمقادير تزيد أو تنقص عن بعضها. بل إنه يُضَمِّن فكرة القـوة افتـراض طابعها المؤذى، وهو افتراض يشيع فى التراث الفكرى الليبرالـى والاشـتراكى، ولكنه افتراض تصعب مساندته رغم ذلك. إن التركيز علـى مفهـوم "القـوة فـى مواجهة power over " مقابل استبعاد مفهوم "القوة لعمل شىء مـا power to" لا يمكن تبريره بادعاء أن هذه القوة على قدر كبير من الأهمية للسـياقات السياسـية، حيث إن مثل هذا الادعاء يحمل معه تصورًا تقييديًا غير مبرر (وليبراليًّـا بشـكل مميز) للحياة السياسية باعتبارها ميدانًا للصراعات بصورة أو بأخرى.

ليس من الصعب بيان أن أية ممارسة للقوة تضر بمصـالح الفاعـل الـذى تمارَس عليه تسفر عن نتائج مضادة للبديهة. فعلى المستوى الاجتماعى المصـغر، قد أمارس القوة أو القسر على شخص آخر، ليس لكى أحمى أية مصـلحة لـى أو أعززها، ولكن بهدف إفادته. وإذا نجحت فى تحقيق هدفى، فقد يكون التبادل فيمـا بيننا محايدًا لمصالحى أو معاكسًا لها أو مواتيًا لها، فى الوقت الذى يفيد فيه مصالح الآخر. وعلى المستوى الاجتماعى واسع النطاق، فقد جرى الدفاع عن السياسـات الستالينية، التى تُقمَع فيها حريات الطبقة العاملة ومستويات المعيشة الحالية، دفاعًـا

مترابطًا من الناحية المنطقية إن لم يكن مقبولاً فى ظاهره، باستحضار مصالح الطبقة العاملة طويلة المدى نفسها التى تراعى كل شىء. فما عساه يكون السبب فى حرمان هذه العلاقات من طابع القوة؟

عند الاستعانة بتلك الأمثلة، لا أسعى إلى الرد على الرأى القائل بأن الرجل يفقد دائما شيئًا ما حين تمارَس القوة عليه، بل فقط للتعليق على تفاهة هذا الرأى. ومن المفترض أن لكل شخص مصلحة بناءً على حاجاته الآنية، حتى حينما يضر التصرف بهذه الطريقة المصالح التى تراعى كل شى. ومن المفترض كذلك أن المصلحة التى تضار حين يمنع شخصٌ شخصًا آخر من العمل بناءً على رغباته الآنية هى المصلحة فى الاستقلال. ومع ذلك يظل لدينا جميعًا مصلحة غير المصلحة التى لنا فى الاستقلال؛ ولا يمكن لأحد إنكار أن تلك المصالح الأخرى قد يمكن تعزيزها على حساب مصلحتنا فى الاستقلال. ولا يعنى هذا سوى الترويج لبديهية أن الضرر الذى يلحق بأية مصالح للفاعل قد تعوضه إلى حد كبير المكاسب التى تتحقق من مصالح الفاعل الأخرى ومن تحسين تلك المصالح ككل. ويثير هذا كله تساؤلاً طبيعيًا عن كيفية الموازنة بين مصلحة شخص ما فى الاستقلال ومصالحه الأخرى حين تتضارب دعاوى تلك المصالح، غير أنه ليس هناك شىء مهم يتوقف على الإغفال هذا. ولا يمكن الالتفاف بشكل تام حول التنافس بين المصلحة فى الاستقلال ومصالح الشخص الأخرى إلا بالوسيلة الخادعة الخاصة بإعطاء أهمية غير محدودة للمصلحة البشرية فى الاستقلال (بالتناسب مع المصالح البشرية الأخرى). وأعتقد أنه مهما كانت قيمة المصلحة المتضمنة فى الاستقلال، فلا يعقل أن يسمح لها أحد بأن تطغى على سائر المصالح البشرية أو تستحوذ عليها. وهذه النقطة لا تقابل بالرد المتمثل فى أنه حين تتضارب مصلحة شخص ما مع مصالح أخرى يعود الأمر إلى هذا الشخص فى مبادلتها ببعضها. وحتى فى ظل الافتراض الطنان بأن الشخص يقرر دائمًا تعزيز مصلحته فى الاستقلال مقابل سائر المصالح الأخرى، يظل الاحتمال هو أن ضعف الإرادة أو سوء الحساب من جانبه سوف يحبط هذه السياسة. هذا الاحتمال فتح الباب أمام التوقع الخاص

بالأبوية التى تحقق أكبر قدر ممكن من الاستقلال ويتم فيها تقييد استقلال الشخص فى مجال من المجالات لتعزيز فرص الفاعل فى الاستقلال الذى يراعى كل شىء. وفى هذه الحالة التى أبحثها، يصبح الافتراض هو أن هذا التدخل الأبـوى يعـزز مصالح الفاعل. وسواء عززها أم لا، فلا يمكننى رؤيـة السـبب وراء ضـرورة حرمان هذا النوع من التدخل من طابع ممارسة القوة.

استُخدم مصطلح "الاستقلال" فى مناقشتى حتى الآن باعتباره شفرة تقريبًـا؛ ذلك أن مضمونه لم يحدَّد بعد. وقد نسلم بأن أصله موجود فى الأفكـار الكانطيـة الخاصة بالشخصية، غير أنه سوف يتضح مع استمرار مناقشتى أن الأمور ليسـت بهذه البساطة فى استخدام لُوكس وكونوللى للفكرة. وهنا أود ملاحظة أنـه مهمـا ضخمنا النموذج المثالى للاستقلال فى النهاية، فلابد أن يكون، فى أى وصف لـه، إنجازًا معقدًا ينطوى على العديد من العناصر الممكن تحقيقها بدرجات مختلفة. فإذا كان الأمر كذلك، وكان ينبغى النظر إلى الاستقلال (كما يصر لُـوكس وكونـوللى هنا) على أنه مقدار متغير وليس ظاهرة حدية threshold phenomenon، فحينئـذ ينبغى أن يكون واضحًا أن الاستقلال قد يعززه (أو حتى يعظم حجمه) التدخل الذى يقيده. وبذلك فقد تُجاز سياسةُ تقييد استقلال الفاعـل فقـط بـالرجوع إلـى قيمـة الاستقلال. وقد تبرَّر كذلك إذا كان الاستقلال الذى جرى تعزيـزه هـو اسـتقلال الفاعل المقيَّد استقلاله، كما فى حالة النزعة الأبوية التى تراعى الاسـتقلال التـى ألمحت إليها آنفًا. والبديل لذلك هو أنها قد تبرَّر بهذه الطريقة إذا كان التدخل الـذى ينتقص من استقلال شخص ما يراعى كل شىء يزيد فى الوقت نفسه استقلال كـل من عداه ممن يتأثرون به ويعظِّم قيمة الاستقلال فى الظـروف موضـع البحـث. وهناك على نحو لا يمكن إنكاره أسئلة بلا إجابات فى الصـورة السـريعة التـى عرضتها لهذه السياسة وتبريرها. ولا نعلم مقدار أهمية مصلحة كل شـخص فـى استقلاله؛ هل هى من الأهمية بحيث تدعم قيدًا جانبيًا ضد السياسات التـى تعـزز الاستقلال (الآن أو على المدى الطويل) على حساب توقعات استقلاله؟ كما أننـا لا نعلم، عند الاعتراف بأن الاستقلال إنجاز معقد ذو عناصر عديدة، الطريقـة التـى

يجب أن نقيِّم بها تلك العناصر حين تعزِّز السياسة التى تراعــى قيمــة الاســتقلال حسب عناصره الأساسية بدرجات مختلفة؛ فليس هنا ما يرشدنا إلى الطريقة التــى نصدر بها أحكامًا تراعى كل شيء حتى على استقلال الفاعل. ولكن أى من هــذه الأسئلة ليست له إجابة فيما قاله لُوكس أو كونوللى، ولا أرى أنها تشكك فى صحة اتجاه مناقشتى بحال من الأحوال.

كانت كل الملاحظات التى سقتها حتى الآن عن التحليل المفاهيمى للقوة الذى يشترك لُوكس وكونوللى فى الإيمان به. وقد شككت فى صلته الخاصة بالتأثير بالغ الأهمية وقلت إنه لا يمكن الدفاع عن الرابطة العامة مع المصالح. والأمر الأكثــر إثارة للجدل هو أننى أكدت أن شرط كون ممارسات القــوة فــى إطــار ظــروف الصراع الاجتماعى، الكامن أو الظاهر، يجعل تصورات القوة غيــر مؤهلــة لأن تكون موردًا جماعيًا. والنقطة العامة التى توضحها تلك الملاحظات هــى أن مــا يقوله لُوكس وكونوللى عن المفهوم العام للقوة هو نفسه غير محايــد فــى معانيــه الضمنية الخاصة بالجدل حول التصور المناسب للقوة. وهــو يضــع الحــدود لأى تصور صادق للقوة، ومن المؤكد أن هذه الحدود مثيرة للجدل إلى حد كبير. ومــن الصعب رؤية كيف يمكن أن تكون الأمور خلاف ذلك، هذا إذا كانت القوة بالفعــل مفهومًا قابلاً للتنازع. وليس هناك سبب لتوقع الاتفاق علــى الملامــح الشــكلية أو التحليل المفاهيمى للقوة بما يزيد على وجود سبب لتوقــع الاتفــاق علــى مزايــا مفاهيمها المختلفة. وكون لُوكس وكونوللى لم يدافعا دفاعًا مُرْضِيًا فى أى موضــع عن تحليلهما المفاهيمى دفع بأحد المعلقين إلى القول بأن مقولة لوك يكون لها معنى فقط فى حال رؤيتها على أنها تستند إلى تعريف حقيقى للقوة.[٥] وفى ظل الجوانب التقليدية والنسبية للقابلية الأساسية للتنازع، فإن هذه نتيجة تدعو للسخرية وتنطــوى على مفارقة.

الادعاء المهم المطروح فى الروايتين اللتين أبحثهما هو أن الأحكام الخاصة بمصالح الفاعل الحقيقية، وكذلك الخاصة بوضع سلطة الفاعل، تحتفظ ببعد إمبريقى بقدر توضيحها لأفضليات الفاعل المستقل. وهذا ادعاء مهم، حيــث يعتمــد عليــه

الاعتقاد بأن رؤية القوة كما نتصورها تشكل جانبا من النظرية الاجتماعية الإمبريقية وليس مجرد تأكيد أيديولوجى. وإذا كانت علاقة القوة تنطوى باستمرار على صراع المصالح، وإذا كان من المحتمل أن تكون تلك المصالح مستترة وليست ظاهرة، فحينئذ سوف يعتمد ما إذا كان الحكم الخاص بعلاقات القوة صحيحًا أم لا اعتمادًا كاملاً على الادعاءات الخاصة بأفضليات الفاعل المستقل (الافتراضية والخاطئة). وحينئذ يتوقف كل شيء على ما إذا كان مفهوم الاستقلال المستخدم هنا قد جرى توضيحه والدفاع عنه ومُنح قيمته العملية أم لا.

إن أول الشكوك تتعلق بطبيعة الصلة المفترضة عند لُوكس وكونوللى بين أفضليات أو اختيارات الرجل المستقل ومصالحه الحقيقية. ومن الواضح أن أفضليات الفاعل حين هذا يكون الفاعل (على درجة عالية من) الاستقلال لا يمكن ربطها بمصالحه لأنه لا يمكن أن يكون هناك افتراض بأن الحصافة ستكون المحرك الأساسى للفاعل المستقل؛ فعلى أية حال، سوف يختار هذا الفاعل بشكل مستقل التضحية بمصالحه من أجل مثل أعلى يعزه. ولابد أن تكون الصلة بين مصالح الفاعل الحقيقية وحكم الفاعل المستقل على تلك المصالح، وليس بين مصالحه الحقيقية وبين ما يفضله حين يكون مستقلاً. والأثر المهم المترتب على ذلك هو أنه قد تكون هناك احتمالات للصراع بين الرجال والنساء المستقلين، حتى وإن كان (من غير المحتمل) أن تتضارب مصالح هؤلاء الفاعلين. ولا يبدو أن هناك سببًا لأن لا تعبر الصراعات الاجتماعية، المتولدة بين الرجال والنساء المستقلين المنسجمة مصالحهم بينما أهدافهم ومثلهم العليا غير منسجمة، عن نفسها فى علاقات السلطة.

أما الشك الأعمق فيتعلق بطبيعة الصلة المفترضة فيما يقوله لُوكس وكونوللى بين المصالح والاختيار المستقل. فما يقوم أحد الفاعلين باختياره اختيارًا مستقلاً لأسباب تتعلق برفاهيته قد يكون مجرد دليل مفيد فيما يتصل بأين تكمن مصلحة الفاعل، وإلا فقد يكون بمثابة معيار لهذه المصالح، وفى الحالة الأخيرة تشكل مصالحَ الفاعل أفضلياتُه المستقلة الخاصة برفاهيته. وعمومًا، فمع أننا نجد

من حين لآخر التباسات عند لُوكس وكونوللى، فالكاتبان يريان أن الاختيار المستقل معيار للمصالح وليس مجرد دليل جيد عليها.

ولكن إذا كانت الصلة الضرورية ليست بين الاختيار المستقل أو الأفضلية المستقلة والمصالح الحقيقية، بل بين ما يعتبرها الفاعل المستقل مصالحه وبين مصالحه الفعلية، فإنه يبدو مرة أخرى وكأن المصالح البشرية تمثل موضوعًا مستقلاً عن اختيارات أو أفضليات أى شخص. وإذا كانت الصلة بين الاستقلال والمصالح مهمة، فحينئذ سوف يكون حكم أى شخص على مصالحه، من ناحية، راسخًا رسوخًا مثاليًا، بينما يجب، من ناحية أخرى، أن تكون هناك مساحة لفكرة احتمال وجود خطأ فى هذا النوع من الحكم إذا كان بالفعل حكمًا ذا موضوع مستقل. فما السبيل إلى حل هذه المشكلة؟ قد يقول قائل إن هذه ليست بالمشكلة العويصة. فالتمييز اللازم قد لا يكون سوى ذلك الذى بين أفضليات الأفراد الخاصة برفاهيتهم وأفضلياتهم الخاصة برفاهية الآخرين؛ حيث تشكل الأفضلياتُ الخاصة برفاهيتهم مصالحَهم. وفى وجود بعض من هذا التمييز الحصيف، وهو ما يفترضه الكثير مما سأقوله أنا نفسى لاحقًا، فلا يبدو أننى سوف أواجه المشكلة التى فى ذهنى. وهذه المشكلة هى أنه يبدو أن هناك رؤيتين للعلاقات بين الاستقلال والمصالح موضع الخلاف هنا. وإحدى الرؤيتين هى أن أفضليات الفاعل الخاصة بتوقعاته هى مصالحه فحسب؛ فالسبب الوحيد لعمل الفاعل هو أن له أهداف، ومصالح الفاعل هى تلك الخاصة بالأهداف أو الأفضليات التى تهمه. والرؤية الأخرى هى أن مصالح الفاعل حقيقة واقعة بالنسبة له؛ فهى توفر له أسبابًا للعمل سواء أكان على علم بأمرها أو يوافق عليها أم لا.

عند هذه النقطة من نظرية المصالح الخاصة بهما، يواجه لُوكس وكونوللى مفترق طرق لا سبيل إلى تجنبه بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى. ففى إحدى الرؤى، التى يؤيدها برايان بارى[٦] Brian Barry، قد يحلِّل مفهوم وجود المصلحة بالكامل من ناحية احتمالات تحقيق الحاجات. وفى هذه الرؤية، المرجع الوحيد ذو الصلة الذى قد يُحتكم إليه لتسوية المسائل الخاصة بمصالح الفاعل هو حكم الفاعل.

ومن المؤكد أنه بما أن الخبرة القانونية أو المالية تدخل ضمن مشاورات أى أشخاص بشأن مصالحهم، فربما يقدم لهم الآخرون النصح فيما يتعلق بأين تكمن مصالحهم، بل ويكونون فى بعض الظروف الخاصة بمثابة حماة لمصالحهم. وباستثناء الحالات من النوع الأخير، حيث يجعل افتقار البعض إلى المعرفة الخاصة حكمهم قابلاً للتصويب، فإن كون حاجات البعض خاصة بهم يستلزم أن تكون تقديراتهم لمصالحهم، التى يجرى توضيحها من ناحية أفضلياتهم الأساسية الخاصة برفاهيتهم، غير قابلة للإلغاء. وباستثناء الحالات التى تنطوى على الخبرة الفنية أو ما شابهها، تعنى رؤية المصالح هذه ضمنًا أنه حينما تتغير أفضليات البعض الأساسية بشأن رفاهيتهم، فإن مصالحهم تتغير كذلك؛ فلا يمكن أن تكون أفضليات الفاعل الأساسية عرضة للنقد من ناحية مصالحه. وصحيح إلى حد كبير أن حاجات الفاعل الراهنة لا تكون هى نفسها أبدًا، حتى بناءً على الرؤية الذاتية؛ فلابد أن تشمل مصالح الشخص، حتى بناءً على تلك الرؤية الخاصة بها، كل الحاجات المرجح إلى حد معقول أن يتصورها فى حياته. والواقع أنه إذا كانت أفضليات الفاعل (كما افترضت) وليس حالته الذهنية هى التى تشكل مصالحه، فحينئذ قد يكون بالإمكان حماية هذه المصالح أو إلحاق الضرر بها بعد وفاته. إذن ففى هذه الرؤية الذاتية قد يكون هناك تجاوز لأفضليات الفاعل الراهنة من أجل حماية احتمالات إرضاء مجمل أفضلياته على امتداد حياته، وبالتالى فهى قد تعزِّز مصالح الشخص؛ ولكن لا يمكن أن يكون الواقع هو إمكان إحباط هذه الحاجات أو الأفضليات مجتمعةً من أجل مصالح الفاعل. وفى المقابل يجرى تعزيز الصلة المعيارية بين الحاجات والمصالح بناء على النظرة الموضوعية، وتوضَّح مصالح الشخص بناءً على فكرة الظروف الملائمة لازدهار هذا الشخص. وبناء على هذه الرؤية الموضوعية، قد يخطئ الشخص كذلك فيما يتعلق بماهية مصالحه؛ ذلك أنه مع أن حاجات الفاعل تظل هى حاجاته، فإن هذه الحاجات لا تعود تقرر مصالحه.

كيف يعتمد هذا التمييز، الذى لا ينكر أحد أنه فج إلى حد ما، على مقولات لُوكس وكونوللى؟ أظن أنه يلتقطها بالشوكة. فعلى أية حال لا يمكن أن يقر لُوكس

الرؤية الموضوعية للمصالح دون أن يتخلى عن نسبية القيم التى أقرها فى موضع آخر[٧] ودون التوسع فى شرح نظرية المعرفة الأخلاقية والأنثروبولوجيا الفلسفية التى تربط المصالح بظروف الازدهار البشرى. كذلك يخلق تبنى رؤية موضوعية للمصالح مشكلات لادعاء أن الأحكام الخاصة بمصالح الشخص عرضة للاختبار الإمبريقى والسلوكى المباشر، وهو الادعاء الذى يرغب لُوكس فى قبوله.[٨] ومن ناحية أخرى، لو كان هناك تبنٍ للرؤية الذاتية، لظهرت مشكلات من نوع آخر خاصة بقابلية الاختبار. وفى معرض مناقشة تحليل كرينسون Crenson لتلوث الهواء فى المدن الأمريكية، يقول لنا لُوكس إنه رائع لوجود

> سبب وجيه وراء توقع أن الناس لن يودوا، فى حال كون الأشياء الأخرى متساوية، أن يسمَّموا (على افتراض أن القضاء على التلوث بشكل خاص لا يعنى البطالة بالضرورة)؛ بل إن إبرازهم لهذه الأفضلية غير محتمل.[٩]

وبناءً على الرؤية الذاتية، فإن هذا "السبب الوجيه" الذى يتحدث عنه لُوكس يمكن أن يكون رهانًا مغريًا يقوم على التعميمات التى تكثر فيها الاستثناءات بشأن السلوك البشرى. وحيثما لا تكون الأمور الأخرى متساوية، وعندما يجب على الناس تبادل التنازلات ولا يمكن إسقاط التأثير على اختياراتهم الخاصة بالثقافة والمزاج من الحساب، تكن تلك الرهانات المغرية محفوفة بالشك. وحيثما يُستعن ببرهان من هذا النوع بما يجافى الواقع لتفسير تطور تاريخى ما، فإنه من الصعب رؤية الطريقة التى يمكن أن يكون بها عرضة لأى نوع من الاختبار.

يكمن تحت هذا الفصل بين الرؤيتين الموضوعية والذاتية للمصالح اختلاف فى مفهوم الاستقلال نفسه. ففى إحدى الرؤيتين، التى ربما لها سلف كانطى، نجد أن الاستقلال فى المقام الأول مفهوم شكلى وإجرائى ومفتوح؛ فهو يتوق إلى الظروف العامة لأى اختيار جدير بالاحترام. ولابد لهذا الاختيار أن يكون عقلانيًا

لكى يكون مستقلاً، ولنقل مثلاً إنه لابد أن يحقق معايير كفـاءة الغايـة والوسـيلة، ويجسد مبدأ يمكن أن يوافق عليه الفاعل موافقة كلية بالشكل المناسب، وهلم جـرا. وإذا فُسِّر الاستقلال بهذه الطريقة على أنه فكرة مفتوحة، فحينئذ ينبغى أن يتضح لنا (حتى ولو لم يكن ذلك واضحًا لكانط) أنه لن يعيِّن أية مجموعة شديدة التحديد مـن أساليب الحياة على أنها متفقة مع المصالح البشرية. والواقع أنه سيكون خاليًا إلـى حد ما من مضمون الرؤية. أما إذا فُسِّر الاستقلال بطريقـة أكثـر أرسـطية (أو سـبينوزية) على أنه مفهوم مغلق نسبيًا، فسوف يكون الاختيار المسـتقل متوافقًـا فقط مع مجموعة محددة تحديدًا ضيقًا إلى حد ما من أساليب الحيـاة. وفـى هـذا التصور سوف تُنْقَض فى الواقع العلاقة بين الاختيارات المستقلة والمصالح الحقيقية التى ألمح إليها لُوكس فيما قال، والآن سوف تكون ظـروف الازدهـار البشـرى بمثابة ما يوفر **معايير تحديد هوية الاختيار المستقل نفسه**. ولابد أن يكون واضحًا أنه بغض النظر عما قد يكون عليه هذا الوصف، فقد جرى فيه التخلى عن شـرط أن يكون لتحديد هوية المصالح الحقيقية "أساس إمبريقى".

جرت فى معالجة كونوللى الأكثر اتساعًا(١٠) لمفهـوم الاسـتقلال، محاولـة لمقاومة الانتقادات التى من هذا النوع. وهو يعتقد أن:

> فكرة المصالح الحقيقية تقيدها مجموعة مـن الأفكـار الجوهرية التى نشترك فيها، وإن كانت فى كثيـر مـن الأحيان بطريقة ناقصة وضمنية إلى حد كبير، بشـأن تلك الصفات المميزة للأشخاص على نحو خاص.(١١)

هذه الإشارة إلى بعض ملامح الأشخاص المحدَّدة بمثابة القيد على اسـتخدام معيار الاختيار. ورغم هذا القيد، يظل ما يقوله كونوللى عن المصالح الحقيقية فـى إطار الرؤية الذاتية؛ فهو يختلف عن الرواية "الليبرالية" القياسـية فقـط بموجـب الشروط الصارمة التى يتضمنها بالنسبة لتحديد وضـع الاختيـار المميـز الـذى ستُعرض فيه الأفضليات ذات الصلة (التى تعبر عن المصالح الحقيقية لشخص ما). ويتجاوز ما يقوله كونوللى على وجه التحديد الرواية الليبرالية وينحرف عن معايير

الفكر والممارسات العادية بتسليمه بوجود قيود داخلية على العمل. وكما هو الحال بالنسبة لديفيد ريسمان David Riesman، يشير كونوللى إلى أن الفاعل لا يكون مستقلاً إذا تغلب عليه ضغط جماعة الرفاق peer-group أو العرف الاجتماعى أو قادته سمات التنشئة الاجتماعية التى لم يمحصها تمحيصًا نقديًا.

لا يتوافق وصف كونوللى مع ما عرضتُه من نقد وينهار إلى حد كبير بنفس الطريقة التى تنهار بها نظرية المتع العليا لجون ستيوارت ميل؛ فهو يبخس تنوع الطبيعة البشرية حقه. ويعنى هذا أن الإشارة إلى قوى التشاور وقدرات المشاركة العاطفية التى تجعل الأشخاص على ما هم عليه لن تسمح بتجاهل أفضليات الفاعلين باسم مصالحهم فى مجموعة من المآزق من ذلك النوع الذى يهم كونوللى؛ إذ سوف يتمكن مدمنو الهيروين مدى الحياة المزعومون، والشخص الذى يعيش ويموت فى عبودية طوعية،[١٢] من الدفاع بطريقة معقولة فى بعض الأحيان عن أسلوب حياتهم باعتباره الأكثر فاعلية فى تعزيز مصالحهم. ومن المؤكد أنهم يستعينون فى ذلك، وبطريقة قَبْلِية aprioristic، بفكرة عجز الفرد عن إحباط هذا الاحتمال. إلا أنه ليس هناك ما يدعم افتراض عدم قدرة الفاعل المستقل على العمل باستقلال وبطريقة معقولة للحد من احتمالات استقلاله المستقبلية.

يخلق تنوع الطبيعة البشرية صعوبات أمام الافتراض، الذى يقبله لُوكس وكونوللى،[١٣] بأنه قد يكون هناك نمط بلا قوة من السلطة الرضائية consensual authority القائمة على الاختيارات المستقلة التى تنطوى على انسجام المصالح الحقيقية. وبناءً على تنوع الطبيعة البشرية، وحقيقة أن الاختيار المستقل مكوِّن ضرورى من مكوِّنات بعض المُثُل العليا للحياة وليس كلها ولا يتوافق مع بعض المشاركات وأساليب الحياة القيِّمة، فليس لدينا من سبب لافتراض أن اختيارات الأشخاص المستقلين سوف تُجْمِع على أسلوب حياة واحد، أو حتى أنها سوف تُجْمِع على عائلة ممتدة واحدة من أساليب الحياة التى يتمتع كل أفرادها بالاستقلال باعتباره مكوِّنًا ضروريًا. ربما يكون الحال هو أن لُوكس وكونوللى، مثلهما مثل ميل، يتخيلان أنه بينما ليس هناك أسلوب حياة سوف يختار كل الأشخاص

المستقلون أن يحيوه، فإن لكل فاعل مستقل ضربًا من الحياة يتلاءم مع هذا الفاعل. وهنا تتأكد فكرة المصلحة الحقيقية أو الإرادة الحقيقية ولكنها تؤكد بطريقة رومانسية (أو سكولاستية متأخرة) خاصة بجوهر الفرد وليس بنوع الفرد. وفضلاً عن نقطة ضمور معيار الاختيار، يتخلى هذا التفسير للمصالح الحقيقية عن افتراض أنها لا يمكن أن تتضارب مع بعضها البعض. إلا أنه ما إن يتم التخلى عن هذا الافتراض أو يخفف حتى لا يكون لدينا سبب لافتراض أن جماعة من الفاعلين المستقلين سوف تفتقر إلى علاقات القوة، أو حتى أن علاقات القوة سوف تكون أقل جلاءً مما ستكون عليه لو كان الفاعلون أكثر خضوعًا. كما أنه لا يمكن إنقاذ فكرة الجماعة الخالية من القوة بالقول بأن أحكام المصلحة لا يمكن أن يكون لها طابع ذاتى خالص.(١٤) وقد يكون الحال كذلك هو أن أحكام الأشخاص المتعلقة بمصالحهم تحتكم باستمرار إلى المعايير المشتركة للحياة الجديرة بالاهتمام، وفى بعض الأحيان يكون الحال هو أن العناصر التى تأخذ الحاجات بعين الاعتبار والعناصر التى تأخذ المُثُل العليا بعين الاعتبار عند الحكم على المصالح لا تنفصل. ولا تدعم تبعية المعايير هذه الخاصة بالحكم على المصالح إمكانية وجود إرادة عامة، بسبب تنوع الممارسات الأخلاقية الواضح فى المجتمعات المهتم بها كونوللى. ولا يدعم وجود بعض العناصر المشتركة فى كل الأحكام الخاصة بالمصالح، التى تقطع شوطًا ما فى جعلها قابلة للإلغاء بشكل علنى، بأى حال من الأحوال الفرض الماركسى (أو الليبرالى الكلاسيكى) الخاص بكلية المصالح الحقيقية أو عدم قابليتها للتضارب. وأخيرًا، وكما ألمحت من قبل، فقد تنبع علاقات القوة من تضارب الأهداف، حتى فى جماعة الأشخاص المستقلين المنسجمة مصالحهم.

يخرج تعليقان من هذا العرض النقدى للُوكس وكونوللى عن السلطة والمصالح والاستقلال. فهناك أولاً غموض شديد فى مفهوم الاستقلال نفسه. ويبدو أن التصورات المختلفة للاستقلال والمصالح البشرية كامنة فى الرؤى المختلفة للطبيعة البشرية التى تعد مكانتها إمبريقية بشكل جزئى فحسب. وإذا كان الاختيار بين الرؤى المتضاربة للطبيعة البشرية ليست مقيدة تقييدًا شديدًا من الناحية

الإمبريقية فسيكون هناك احتمال أن يصبح الاستقلال نفسه مفهومًا قـابلاً للتنـازع بالأساس. وإذا كان كذلك، فحينئذ يكون هذا هو حال مفهوم السلطة كذلك، غير أنه سيكون هناك تشكيك فى الفائدة الإمبريقية لنظرية القوة الخاصة بلُـوكس. وإذا لـم يكن الاستقلال مفهومًا قابلاً أساسًا للتنازع، وكانت الأحكام الرضائية بشكل منطقى الخاصة بالاستقلال والمصالح معقولة، فحينئذ يكون من الصعب (من ناحية أخرى) رؤية كيفية وصف القوة بأنها قابلة للتنازع بالأساس. وتنشأ الإمكانية من أن تصور الاستقلال الضمنى فيما يقوله لُوكس وكونوللى قد يكون مشوشًـا كـذلك. فلُـوكس وكونوللى يؤمنان برؤية الذات على أنها بناء اجتماعى؛ فهمـا لا يريـان الفرديـة البشرية على أنها أحد المُعْطَيات الطبيعية، وإنما على أنها إنجاز ثقافى. بل يؤكـد لُوكس صراحةً ويؤكد كونوللى ضمنًا الموقف النسبى للقيمة الـذى تُسـتبعد فيـه إمكانية معايير الازدهار العابرة للثقافات وتشمل البشر كافة. ويبدو مقبولاً ظاهريًـا على الأقل أن بالإمكان ضم المثل الأعلى الأساسى للاستقلال إلى رؤية الذات على أنها مُركَّبة تركيبًا اجتماعيًا فحسب، إذا كان التصور القوى للازدهار البشرى ومعه الواقعية الصارمة فى علم الأخلاق مدمجًا فى نظرية الاستقلال، ولكن يبدو أن هذه خطوة ليس أى من الكاتبين على استعداد لاتخاذها.

تعليقى الثانى ينصب على طبيعة ملخص البحث السابق. فالصلات المعيارية بين مفاهيم القوة والاستقلال والمصالح فيما يقوله لُوكس أو مـا يقولـه كونـوللى، والمفترضة فى نظريتهما، لا تحظى بالدعم الكافى. إذ يبدو أنه ليس هناك ما يدعو للنظر إلى تضارب المصالح على أنه مهم على نحو خـاص لعلاقـات القـوة، أو لمعاملة المصالح على أنها قابلة للتحليل إلى أفضليات الفاعلين المستقلين الخاصـة برفاهيتهم. فالعلاقة الطبيعية المتوقعة بين الاستقلال والمصالح هى بالأحرى عكس ذلك؛ ذلك أنه من المرجح أن تكون التفسيرات المختلفة للاختيار المستقل كامنة فى تصورات مختلفة للمصالح البشرية. ومن ناحية، سوف نجد أن الاختلافـات بـين التصورات المتضاربة تنبع من الرؤى المختلفة للطبيعة البشـرية التـى ترعاهـا. والأرجح أن الاختيار الإمبريقى الصرف سوف يمكننا من اختيار شكل مـن بـين

المجموعة المتاحة من تلك التصورات للطبيعة البشرية. وسوف أعود لمسألة كيف يمكن رغم ذلك لتصورات الطبيعة البشرية هذه، الموجودة فى جذور تصورات السلطة المختلفة، أن تكون قابلة للنقد فى القسم الثالث والأخير من هذا المقال.

القوة والمسئولية والبناء الاجتماعى

على عكس الرؤية أحادية البعد، يصر لُوكس[١٥] على أن القوة قد تمارسها المؤسسات والجماعات collectivities والقوى الاجتماعية وكذلك الأشخاص الطبيعيين natural persons. وهو يحافظ على الصلة بين تولى القوة وإسناد المسئولية بادعائه أن القوة من الناحية التعريفية يمارسها الفاعلون الذين قد يبدو سهوهم وكذلك أفعالهم ممارسات للقوة. وهو يمضى إلى ما هو أبعد من ذلك فيزعم أن النظرية الاجتماعية البنيوية، باستبعادها كل إمكانية لإسناد المسئولية إلى الأحداث الاجتماعية، تمحو مفهوم القوة من النظرية الاجتماعية. ومن الصعب رؤية كيفية تأكيد هذا التصور الأخير؛ فالمنظور البنيوى، الذى تفقد فيه ممارسة القوة صلتها بالفاعلية agency وكذلك طابعها البينى interstitial وترتبط بدلاً من ذلك بعمل البُنى الاجتماعية، هو منظور يستوعب الفكرة البدائية للقوة التى يبرزها لُوكس، وهى فكرة التأثير بالغ الأهمية. وتُبقى النظرية البنيوية الماركسية على الشرط الخاص بحدوث ممارسة القوة فى وضع اجتماعى يتسم بتضارب المصالح. وما نجده فى النظرية الاجتماعية البنيوية يوصف ظلمًا بأنه محو لمفهوم القوة.

جوهر التصور ثلاثى الأبعاد الذى يدافع عنه لُوكس بمشاركة من كونوللى موجود فى فرضية أن ممارسة السلطة تشمل تحديد الأولويات من خلال التنشئة الاجتماعية. ولنلاحظ أن هذا الادعاء أقوى بكثير من الادعاء القائل أنه بما أن القوة الطاغية تستبق أى تحد لها فلا يمكن أن يكون الصراع الصريح شرطًا لممارسة القوة أو لوجود علاقات القوة، مما يعنى أن علاقات القوة قد تكون أكثر انتشارًا وأكثر تأثيرًا حين تكون خافية على ضحاياها. ويسهل التعرف على هذا الادعاء فى

نظريات الأيديولوچيا التى ترى أن نشر المعتقدات والحفاظ على المعايير الاجتماعية وغير ذلك قد تعد جميعًا ممارسات للقوة. وتكمن الصعوبة هنا فى أن إنتاج الأيديولوچيا نادرًا ما يكون فعالاً حين يكون مسألة تلفيق واعٍ. وعلاوة على ذلك، فإنه إذا كانت التجربة تدل على شيء، فإن من يُعترف بهم على أنهم يمارسون القوة فى الفكر والممارسة العاديين، ليسوا فى العادة أكثر استقلالاً من هؤلاء الذين تمارَس عليهم، وهو ما يعنى عادةً أن ممارسى القوة مشربين بقيم استوعبوها من بيئتهم الاجتماعية المبكرة ولم يخضعوها قط للتقييم النقدى. وبما أن الثقافة التى يعيشون فيها والمؤسسات المحيطة بهم هى التى تحدد أفضليات من يمارسون القوة، ناهيك عمن تمارَس عليهم القوة، فكيف يبرَّر إسناد المسئولية إلى من يمارسون السلطة وليس لمن تمارَس عليهم؟ أعتقد أن من يمارسون السلطة يُعفَون من المسئولية عن أعمالهم وعن سهوهم، لأنه ربما يتم تصوير السيطرة (على الناس) manipulation والتنشئة الاجتماعية على أنهما تطبيق للقوة بالنسبة لعقول الناس وعلى أنهما يشكلان شرطًا للإعفاء. ومع ذلك، لابد أن يكون واضحًا أن من نظن عادةً أنهم يمارسون القوة (أو موجودون فى مستويات عليا فى بناء القوة) يصبحون كذلك وباستمرار فى موقع الطرف المتلقى فى علاقة القوة ثلاثية الأبعاد. وعلى هذا المنوال يمكن القول أن قياس سلسلة السيطرة الذى يشير إليه إصرار لُوكس على أن شروط المسئولية تشترك فى حدودها مع ممارسة السلطة، غالبًا ما ينهار؛ فما نجده فى العالم الاجتماعى الحقيقى هو فى الغالب عقد تغذية استرجاعية وليس سلاسل سببية تبدأ من فاعل محدَّد. وإذا كان الأمر كذلك فما سبب الإصرار على أن أحكام القوة تنطوى دائمًا على تحديد المسئولية؟ يبدو هذا الإصرار جزءًا من الجانب الفردى والاختيارى المتبقى من النظرية الذى لم يطرح بشأنه أى مسوغ.

كنت قد أشرت من قبل إلى أنه بما أن الفكرة البدائية للسلطة محفوظة فى النظرية الاجتماعية البنيوية، فلا يمكن أن تكون هناك حقيقة مفاهيمية فى قول لُوكس إن السلطة لا مكان لها فى الفكر البنيوى. بل إننى أشرت كذلك إلى أن

توليفة لُوكس القائلة بأن السلطة قد تمارسها الجماعات والقوى الاجتماعية وكذلك الأفراد تقوم على زعم أن ممارستها تفترض دومًا وقوع الفاعل المسئول تحت ضغط كبير نتيجة الاعتراف بوجود التبعية فى كل مكان. وأريد الآن الإشارة إلى بعض الأسباب الإيجابية للفصل بين فكرتى القوة والمسئولية.(١٦) فالربط بينهما يفضى إلى نتائج مضادة للحدس بشكل كبير. ولنتأمل الدكتاتور المجنون الذى يتحكم فى الآخرين ويلحق الضرر بمصالحهم، لكنه لا يكون مسئولاً (أخلاقيًا أو قانونيًا) عن أفعاله. فهل ننكر أن القوة تمارَس فى حالة من هذا النوع؟ يلقى هذا المثال الضوء على مناطق غامضة فيما يقوله لُوكس وكونوللى. فليس واضحًا تمامًا ما إذا كانت المسئولية التى تفترضها ممارسة القوة باستمرار سببية فحسب أم أخلاقية بشكل مطلق. ومرة أخرى لابد لنا من قبول فكرة أن القوة تتعاظم وتتضاءل حين يزداد تحقق شروط المسئولية أو يقل.

علاوة على ذلك، فإن التعامل مع القوة باعتبارها ظاهرة بينية تتجلى باستمرار من خلال فاعلين مسئولين عادة ما يفرض نهاية تحكمية لارتداد التفسير. وفى المقابل، فوفقا للمنهج البنيوى لا يمكن فهم التغير الاجتماعى فهمًا تامًا ما لم تُدمج مشاورات الفاعلين (على مستوى أعلى من التجريد) فى إطار نظرى توضَّح فيه آليات الإنتاج الأيديولوجى التى تجدد بها الأنساق الاجتماعية نفسها. وبناءً على هذا الوصف البنيوى فإن الثورات لا تحدث لأن الناس ينتهزون بطريقة غير قابلة للتعليل الفرص التى يتيحها لهم التاريخ، ولكن بموجب أزمات داخل آليات إعادة الإنتاج الأيديولوجى، والتى هى فى الأساس واضحة كل الوضوح وقد تجلت ضرورتها بطريقة يمكن تخيلها. وينطوى المنظور الاختيارى الذى ألمح إليه لُوكس وكونوللى على نفس القدر من الصعوبة فى تكييف فكرة التناقض الاجتماعى النسقى المتضمن فى فكرة بناء السلطة.(١٧)

قد يكون من المفيد إجراء مقارنات بين الحتمية الصارمة للمنهج البنيوى والنزعة الاختيارية voluntarism أو النزعة الفعلية actionism العنيدة التى يؤمن بها الإثنوميثودولوجيون ethnomethodologists والكُتّاب الذين ساروا على نهج

شوتس Schutz؛ فهؤلاء المنظِّرون يرون أن البُنى الاجتماعية لا يمكــن أن تزيــد على كونها رواسب تبلور أفعال الأفراد. وهذا هو المثال الذى تبرزه أيضا الكتابات الــبوبرية Popperian ونظريات علماء الاجتماع التفاعليين الذين يرون أن هويات الفاعلين نفسها تلى فى أهميتها أنشطتهم الاجتماعية. ومــن هــذا المنظــور، فــإن المستوى التفسيرى النهائى فى أية نظرية اجتماعية توفره نوايا الأفراد ومعتقــداتهم وقراراتهم وأنشطتهم. ولا أريد هنا التعليق على قضايا الفردية والحتمية المنهجيتين التى يشير إليها التناقض الذى صورته، غير أنى أقول بإن الأُطُرَ التفســيرية التــى أفرزها هذان المنهجان قد لا يمكن إخضاعها بســهولة للتقيــيم النقــدى المقــارن. والواقع أن الحد التفسيرى الذى يفرضه شرط تحديد الفاعلين المســئولين لعلاقــات السلطة، وفقا لتصور لُوكس وكونوللي، يبدو متعسفًا بالنظر إلى أن ممارسى القــوة أنفسهم هم فى العادة متلقو السلطة ثلاثية الأبعاد.

إذا كانت تلك تمثل بالفعل أطرا لامتكافئة للتفسير، فمن الطبيعــى حينئــذ أن تتسم المحاولة التى قام بها لُوكس صراحةً لتبنى طريقة جدلية وســطى وحصــيفة بينها بقدر ما من التشوش. وعلى أية حال فالبنيوى يرى أنه لابد لمجال الفاعلية - الخاص بأنماط الفهم والتفسير الغائية والمتداخلة - أن يختفى فى النهاية داخل نسق من الإحداثيات الاجتماعية الموضوعية. ويظل أى منهج يحــتفظ بــدور تفســيرى حاسم لآمال الناس وشعورهم بالأسى ونواياهم وقراراتهم مقرونًا بالأنثروبولوچيــا إنسانية النزعة الغامضة والأخلاقية والرجعية. ومن ناحية أخرى، يرى أصــحاب النزعة الفعلية actionists أن النظر إلى البُنى الاجتماعية على أنها تتعدى كونهــا بقايا الأنشطة العملية والفكرية للبشر يبلغ حد خطأ التشييء reification والخرافــة المُلغِّزة والروحانية. ويُعترف فى الوصف فعلى النزعة بأن الأوضاع الاجتماعيــة قد تكتسب منطقًا (وإن لم يكن ذلك ضرورى) خاصًا بهــا، ولكــن هــذا يبــرره باستمرار الإشارة إلى نتائج الأفعال البشرية غير المتعمدة.

وبينما يسعى البنيويون إلى وضع المناقشات التى تدور حول الفاعلية البشرية داخل إطار تفسيرى يركز على الإحداثيات الاجتماعية الموضوعية، يحاول الفعليون

تبرير القيود المؤثرة على الفاعلين البشريين بالصورة التى تشير باستمرار إشارة حاسمة إلى سلوك الفاعلين. وبينما يريد البنيويون محو الخطاب الخاص بالفاعلية من ممارسات العلوم الاجتماعية غير المطردة، يهدف الفعليون إلى هدم البناء الاجتماعى ليصبح فى أية لحظة منتجات غير قابلة للتنازع عبر ممارسة الفاعلين الأفراد. وبينما يدمج المنظور الفعلى تصورًا قويًا لاستقلال الفاعل الفرد، يشير معنى "الاستقلال" عند البنيويين، بدلاً من ذلك، إلى أنماط الخطاب النظرى أو الممارسة الاجتماعية التى يجب، فى التحليل الأخير، تقويض استقلالها فى النظرية الاجتماعية.

نرى الآن إذن أنه بما أن الأحكام الخاصة بالسلطة والبناء عمليات تابعة للنظرية، فسوف يقارب الفعليون والبنيويون موضوعهم المشترك - ما يجرى فى المجتمع - باستخدام نماذج paradigms مختلفة بالطريقة التى سوف يجرى بها إنتاج التفسيرات (والتوصيفات) غير المتوافقة. وهذا القدر الكبير لا خلاف عليه، ولكن هل لابد لنا من أن نخطو خطوة أخرى ونقول إن كلاً من هذه الرؤى المختلفة يولّد أدلة مؤيدة خاصة به؟ إذا تبنينا هذا الموقف النسبى، فحينئذ سنكون ملتزمين بالرأى القائل بأن لدينا هنا رؤى لامتكافئة للإنسان والمجتمع يستحيل المفاضلة بينها وفق أسس عقلانية. ويقوم هذا الموقف النسبى فى الأساس على ادعاء أنه كما هو الحال بين رؤى الإنسان والمجتمع، فإن ما لدينا هو اختلاف فى المدلولات وليس عدم توافق النظريات. فهل ما لدينا هنا إذن مثال للتنافس بين النماذج اللامتكافئة؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل يجب علينا قبول أن الاختيار بينها غير مقيد من الناحية العقلانية؟ وهل نحن هنا أخيرًا فى مجال من القابلية الأساسية الحقيقية للتنازع؟

النظرية الاجتماعية، والقابلية الأساسية للتنازع، ونماذج السلطة المتضاربة

قبل أن أحاول الإجابة عن هذا السؤال، قد يستحق الأمر النظر بإيجاز إلى اصطلاح القابلية الأساسية للتنازع. فقد صك هذا المفهوم وطبقه لأول مرة و.ب.

جالى W.B. Gallie فى بحث مقدم للجمعية الأرسطية Aristotelian Society فى عام ١٩٥٦.[١٨] غير أن ستيوارت هامبشير Stuart Hampshire كان قد تبنى اصطلاحًا شديد الشبه حين أشار فى كتابه "الفكر والعمل" Thought and Action (١٩٥٩) إلى "المفاهيم المشكوك فيها والقابلة للإصلاح".[١٩] وباعتباره فجًا تقريبًا، فقد يكون من المجازفة أنه مهما كان تصور هؤلاء الكُتّاب لمصادر قابلية المفهوم الأساسية للتنازع، فقد كانت قابليته للتنازع كامنة فى كونه عرضة بطبعه للتأويلات المتضاربة. ولا يمكن أن نأخذ هذا فقط على أنه مسألة نسيج مفتوح open texture للكثير من المفاهيم أو معظمها، وربما كلها؛ فالذى ميَّز القابلية الأساسية للتنازع عن النسيج المفتوح كان على وجه التحديد ميل التضارب والنزاع إلى الانتشار، ليس على حواف إجماع الاستخدامات المتفق عليها، ولكن فيما كان كل جانب يعتبره قلب الموضوع الأساسى للمفهوم.[٢٠] ومن الطبيعى أن تلك الادعاءات كانت تنتج قدرًا كبيرًا من الأدبيات الشارحة التى لا يبدو أنها فعلت الكثير لتوضيح غوامضها المتعددة. ويعبِّر السؤال المتعلق بما إذا كانت النزاعات التى يذكرها هؤلاء الكُتّاب الأوائل، حول الفن والمسيحية والديمقراطية والأخلاق، هى نزاعات حول المفاهيم أو لا، عن منطقة واضحة جدًا من مناطق هذا الغموض. ألا يمكن أن تكون هذه النزاعات مجرد نزاع حول استخدامات الكلمات؟ وكيف كان يجب، على أية حال، تمييز المفهوم القابل أساسًا للتنازع عن تلك المفاهيم القابلة أساسًا للإصلاح ؟ (ألا يمكن أن يُدْخِلَنا تعيين المفاهيم القابلة أساسًا للتنازع كهذه مناطق القابلية الأساسية للتنازع؟) وعلاوة على ذلك، إذا كانت بعض المفاهيم أو المصطلحات عرضة بطبعها لتوليد نزاع يصعب حله بينما يتسم غيرها بالغموض أو التشوش فحسب أو يكون موضوع نزاع بشكل طارئ، فما الذى يعلل هذا الاختلاف؟

هذا السؤال الأخير هو السؤال الذى يتصل صلةً وثيقة ببحثى. فقد أشرت من قبل إلى أنه لا توجد أسباب حاسمة لتتبع أصول قابلية مصطلحات الفكر الاجتماعى واستخداماتها فى تعزيز الالتزامات الأخلاقية والسياسية المتضاربة. إلا أن نتيجة تحليلى لرؤية لُوكس/كونوللى للقوة تظهر أن رؤيتين لامتكافئتين للقوة

(الاختيارية والبنيوية) تُركتا فى الميدان تحمل كل منهما معها إطارًا محددًا للتفسير. وبما أنه يبدو معقولاً إلى حد كبير أن أية مشاورة إمبريقية صرفة قد تسوى الأمر بين هاتين الرؤيتين، فما هى إذن الاعتبارات التى قد تكون حاسمة فى هذا المجال؟ الواقع أن الوضع يبدو أكثر سوءًا كلما أمعنا التفكير. فإذا كانت هاتان الرؤيتان لامتكافئتين بالفعل، فمن الغريب القول بأنه يجمع بينهما أى موضوع مشترك؛ إذ ربما كان ما لدينا فى واقع الأمر اختلاف مدلولات وليس تضاربًا فى استخدام مفردات مشتركة. وقد أُشير من قبل[٢١] إلى أن التشوش فى فكرة القابلية الأساسية للتنازع ربما يكشف عن نفسه فى هذه النقطة. ذلك أنه بالإضافة إلى كون الخطاب الواقعى بشأن جوهر الأمور يبدو متعارضًا مع الافتراضات والمعانى الضمنية التقليدية الخاصة بالقابلية الأساسية للتنازع، فمن الواضح أن هناك عيبًا أساسيًا فى فكرة النزاع غير القابلة بطبعها للمكسب أو الخسارة. وإذا كانت القابلية الأساسية للتنازع بالنسبة لأى مفهوم أو مصطلح تنبع بقوة من بعض جوانب موضوعه، فكيف يسير الجدال المفيد بشأن استخدام المصطلح المتنازع عليه الذى لابد من تبنيه مع أخذ كل شىء فى الاعتبار؟

لا أرى أن أيًا من هذه الغوامض يضع عقبات كأداء فى سبيل نقل رؤيتَى القوة، أو يحول دون ما يسميه من ناقشتهم من الكُتّاب الذين تناولوا موضوع القوة قابلية أفكار وأحكام القوة الأساسية للتنازع. وسواء أكانت تلك النزاعات ذات طابع دلالى أم مفاهيمى، فهى تنطوى على تنازع براجماتى تقدّم فيه الطلبات المتضاربة بشأن الفكر والممارسة العاديين وبشأن ميل الموارد للبحث. بل إن النقطة التى توقف عندها تحليلى لمقاربة لُوكس/كونوللى نفسها تشير إلى كيفية احتمال أن تكون الالتزامات التى تقف عند مستوى نهائى من التبرير داخل نظرية القوة قابلة للنقد على مستوى آخر. وتلمّح كل رؤية ميَّزتُها إلى أنثروبولوجيا فلسفية - علم النفس الأخلاقى وفلسفة العقل والفعل - قد تُنقد على أساسها. وتعتمد النظريات الاجتماعية باستمرار على بعض وجهات النظر الفلسفية هذه، وهذا الاعتماد هو ما يبرر أحد جوانب قابليتها الدائمة للتنازع وعرضتها للشك والتساؤل.

لنأخذ فى اعتبارنا فى هذا الصدد أحد الأشكال المختلفة للمقاربة البنيوية للسلطة، المفصل فى الكتابات البنيوية/الماركسية. وقد أشار هندِس Hindess وهيرست Hirst إشارةً غير مباشرة إلى منطقة الصعوبة الأساسية فى كل تلك الكتابات فى التعليق الذى يقول:

> ليست هناك حتى الآن نظرية للمستوى السياسى مُحْكَمةٌ إحكامًا منهجيًا تضارع التحليل الماركسى للمستوى الاقتصادى لنمط الإنتاج الرأسمالى.

المشكلة التى أُشير إليها هنا هى أنه عند وضع وصف منهجى للأيديولوچيا والظواهر البنيوية الفوقية مثل الدولة الرأسمالية، لا يمكن للبنيوى تحاشى الاستعانة ببعض افتراضات الأنثروبولوچيا "الإنسانية" التى تجبره شروط وصفه للبناء الاجتماعى على رفضها. وهذه الافتراضات الأنثروبولوچية، التى يكبتها الفكر البنيوى من الناحية الرسمية بينما تقتضيها بعض فرضياته الأساسية، تتعلق فى الأساس بالقدرات والمواقف المعقدة التى يملكها بالضرورة من يقومون بالأدوار فى المجتمعات ما بعد التقليدية (وربما التقليدية كذلك). فالعامل الذى يدخل فى تعاقد على الأجر، على سبيل المثال، لابد أن يكون قادرًا على فهم نسق كامل من الأفكار الخلفية المعقدة داخليًا يمنحه امتلاكه له القدرة على تشكيل مفاهيم ومعتقدات جديدة عن ظروفه فى المجتمع. وإذا فهم العامل وضعه فهمًا جيدًا يكفى لأدائه الأدوار المكلَّف بها فى المجتمع الرأسمالى (أو الاشتراكى)، فحينئذ تكون لدى هذا العامل القدرة على تخيل نفسه موضوعًا فى مشهد اجتماعى مختلف كل الاختلاف.[٢٣]

سوف يكون هناك اعتراض فورى لأن وظيفة الأيديولوچيا على وجه التحديد هى تقييد تفكير العمال (وغيرهم) بحيث يظل على مستوى الأيديولوچيا والوعى الزائف. إلا أن هذا القول يعنى عدم إدراك لب الموضوع؛ ذلك أن القدرة البشرية على تجاوز الظروف الاجتماعية الآنية هى على وجه التحديد التى تولِّد الحاجة – التى تظل كما يقول ألتوسير ملمحًا حتى للمجتمع الشيوعى – إلى المعتقدات الأيديولوچية التى تقيِّد مجال هذا التفكير. وما أدعيه هو أن الوصف

الحتمى الذى يتسم بقصر النظر للتفكير البشرى، الذى يقدمه بإيجاز الفكر الماركسى البنيوى، يجعل المدافعين عنه عاجزين عن وضع أية نظرية للوعى الاجتماعى على قدر ضئيل من المعقولية. ولا أنسى النقد الذاتى لكتابات ألتوسير الأقرب عهدًا، أو التعديل الذى أجراه للماركسية البنيوية تلميذاه إتيان باليبار Etienne Balibar وچاك رانسيير Jacques Ranciére. ولا ينقذ أى من هذا المشروع الماركسى البنيوى من الفشل. كما أن الاعتراف بأن الفكر البشرى والعلاقات الاجتماعية انعكاسية، وأن إعمال الفكر فى ظروف فكرنا يغير تلك الظروف بتعديله المعتقدات والمواقف التى تشكلها، يفرض علينا مهمة خلق أنثروبولوچيا فلسفية يجرى فيها بحث هذه السلطات البشرية بحثًا مميزًا. ومن المحتم أن تكون الحجج الميتافيزيقية التى سوف تدعم بها هذه الأنثروبولوچيا فى الأصل ذات طابع خلافى، ولكن لا يعنى هذا أن النقد فى غير محله تمامًا هنا. وفى هذا المثال، لابد من الإشارة إلى الوضعية الكامنة الخاصة بهؤلاء الماركسيين فى التراث البنيوى الملتزمين بمشروع خلق علم مجتمع a science of society عقلانى يُفترض أن يكون قادرًا على النجاح بدون نظرية ميتافيزيقية ذات طابع بشرى.

حجتى هى أن النظرية الماركسية البنيوية عن السلطة والبناء الاجتماعى تتضمن أنثروبولوچيا فلسفية فى خلاف مع الالتزامات البنيوية الرسمية. وأشك فى أنه بالإمكان بيان أن هذه الالتزامات الأخيرة بدورها فى خلاف مع المسلَّمات الأنثروبولوچية الخاصة بفكرنا وممارستنا العاديين. ولم أقصد فى أى موضع من مناقشتى أن أكون حاسمًا أو إثباتيًا. ومن المسلَّم به أنه عند مناقشة المسائل المتعلقة بفلسفة العقل والفعل نكون فى منطقة من الشك الميتافيزيقى، وتصبح القضية هى بشكل أو بآخر مجرد آراء يحاول كل من أصحابها أن يدافع عنها دفاعًا جيدًا. ويقول ستيوارت هامبشير:

> ليس هناك فيلسوف نقدى لا يصدق أن أى بحث فى مفهوم الإنسان، وبالتالى فيما يشكّل الإنسان الصالح،

هو بحث عن جوهر ثابت لا يتغيـــر. وســوف يفكـــر بالأحرى فى أى تعريف أو توضيح للمفهوم باعتبـــاره اقتراحًا مستدلاً عليه بالأسباب المتعلقة بضرورة تمييز أنماط التقييم المختلفة عن بعضها بما يتفق مع المبـــادئ المتنازع عليها النابعة من فلسفة العقل المتنازع عليها. وسوف يعترف بأن هذه هو مجـــال الـــرأى الفلســـفى، وليس ميدان الإثبات وتقديم البراهين.(٢٤)

أحد المصادر الرئيسية للنزاع الذى يتعذر حله فى النظرية الاجتماعية (وفى النظرية الأخلاقية) هو صلتها بمجالات الشك الميتافيزيقى التى يجرى بحثهـــا فـــى مسائل داخل فلسفة العقل والفعل. ولا نهاية للنزاع داخل النظرية الاجتماعية، لأنها تتحول تدريجيًا وبلا مقاومة إلى حد ما إلى نزاع فى الفلسفة، وهنا يكون لدينا دفاع عن الرأى وليس تقديمًا للبراهين. وفى أية لحظة من لحظات النقاش قد يحظى أحد المواقف إلى حد بعيد بدعم أفضل ودفاع أفضل من غيره فى المجال؛ فقـــد تكـــون أحوال المواقف الأخرى (مثل الرؤية الماركسية البنيوية التى نقدتُها) سيئة. ويبـــين هذا الوصف للنقد فى النظرية الاجتماعية أن الاعتراف بجوانب المفاهيم الاجتماعية الخلافية بطبعها قد يكون مرتبطًا بتأكيد قابلية النظريات الاجتماعية للنقد.

لم أشر إلى أن النزاع الذى يتعذر حله فى النظرية الاجتماعية هو باستمرار تعبير عن التضاربات التى فى الفلسفة، وله مصدر آخر فى عدم فصل الأدلة فـــى نزاع النظرية الاجتماعية. وينبغى أن يكون هذا واضحًا من مناقشـــتى للمشـــكلات المنهجية التى واجهت وصف لُوكس وكونوللى. وليس إجراء القرارات المقترحـــة لتحديد علاقات السلطة منافيًا للحقائق فى منهجه فحسب، بل إنه يكون علـــى نحـــو مضاعف فى هذا الشأن؛ ذلك أن علاقات السلطة توجد فى حال تضارب مصـــالح الأشخاص فى ظل ظروف بعينها، وتكون مصالحهم فرعًا للأفضـــليات التـــى قـــد يعرضونها فى ظرف الاستقلال النسبى. وتلزم هذه المقاربـــة لُـــوكس وكونـــوللى بإجراء اختبار على قدر غير عادى من المشقة. فـــإلى جانـــب كـــل المصـــاعب

المتضمنة فى درجات تقييم الاستقلال، حيث يعتبر هذا إنجازًا مركبًا لـــه عناصـــر مميزة ومختلفة، فمن الواضح أن للمنهج جانبًا يتسم بالاستدارة؛ ذلك أننـــا نجـــرى اختبارًا للكشف عن القوة بافتراض ما قد يقوم به الفاعل المستقل، غير أننا نعـــرف أن الفاعل يكون مستقلاً فقط إن نحن عرفنا أولاً وضع سلطة الفاعل. وهنا لا يفيدنا اقتراح لُوكس[٢٥] بأن ندرس ظروف الانحلال والفوضى الاجتماعيين بحثًا عن أدلة على مصالح الأشخاص الكامنة؛ إذ تبدو هذه الظروف الاجتماعية، وهى فى العادة الظروف التى تعتبر فيها الديماجوجية ونفسية الحشد عاملين مهمين، غير مناســـبة إلى حد كبير مع هذا الغرض. وتبدو مقاربة لُوكس/كونوللى ضعيفة إن نحن رأينـــا فائدتها الإمبريقية وقابليتها للاختبار على أنهما تضمان قدرتها على إنتاج نبـــوءات وتفسيرات يمكن دحضها.

من الواضح أن هذه المشكلات ليست سوى مثـــال لمشـــكلة أكبـــر فـــى أى مشروع لعلم المجتمع. وسوف تكون أية أدلة تدخل فى أى علم كهذا مسألة تفســـير تاريخى، ونادرًا ما تكون التجارب الاجتماعية حاسمة، إن كانت يومًا كذلك؛ وهـــو ما يرجع إلى استحالة عزل المتغيرات المشوّهة. إلا أن الأمر الأكثر أهمية هـــو أن علم المجتمع يواجه مشكلة تتعلق بطابعه. فالأدلة تميل إلى الروغـــان مـــن باحـــث العلوم الاجتماعية، لمجرد أن موضوعات هذا المحقق تميل إلـــى الاســـتجابة إلـــى الإطار المطلق للتفسير الذى يفرضه الباحثون على أنشطتهم. وهناك هذا التنـــاقض بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، حيث إن موضوع الأولى هو أفكار الناس ومعتقداتهم، وهذه يُسيء إليها بشكل انعكاسى كل من الباحث وأفراد عينة البحـــث الذين يجيبون عن أسئلة الباحث. وأنـــا لا أحـــاول أن أرفـــض بطريقـــة وينشـــية Winchian قَبْلِية أى مشروع لدراسة المجتمع دراسة علميـــة؛ فعلـــى المســـتوى الاجتماعى المصغر، كما تشير دراسة ميلجرام Milgram حول السلطة والطاعـــة ودراسات لينج Laing حول الأسرة،[٢٦] قد تكون الدراسات التى تفى إلى حـــد مـــا بالمعايير الصارمة مفيدة إفادة جمة. ولكن ينبغى أن تحصر العلاقـــات الانعكاســـية بين بحث العلوم الاجتماعية والمعتقـــدات البشـــرية وأهـــداف العـــالَم الاجتمـــاعى احتمالات هذه الدراسة داخل حدود شديدة الضيق. وفى العلوم الطبيعية، كمـــا هـــو

الحال فى الدراسات الاجتماعية، قد تتوافق الأدلة مع مجموعة من النظريات التى ربما تكون معانيها الضمنية نفسها غير متوافقة، ولكن الدراسات الاجتماعية تعانى عجزًا إضافيًا وهو أن التجارب المهمة نادرًا ما تكون ملائمة من الناحية العملية، إن كانت كذلك فى وقت من الأوقات.

ربما يكون الوقت قد حان لتجميع أطراف بحثى السائبة وتقييم أثر نتائجه على احتمالات النظرية الاجتماعية. فقد بدأت بملاحظة أن الخلافات فى نظرية القوة قد جرى تفسيرها على نطاق واسع وبشكل غير منطقى على أنها تعبر عن خلافات أعمق حول مزايا الفلسفة الوضعية الخاصة بالعلوم الاجتماعية. ونرى الآن أن هذا التفسير يصلح فقط مع المؤهلات المهمة. فإذا كان نموذج حرية القيمة فى الفكر الاجتماعى أحد اختبارات الوضعية، فلابد أن يكون استنتاجنا هو أنه ليس فى كتابات لُوكس وكونوللى عن القوة ما يشكك فى صحة هذه العقيدة الخاصة بالوضعية؛ فبقدر ما يتبين لنا، يظل هذا المستوى الڤيبرى Weberian من الصرامة العلمية فى الدراسات الاجتماعية أمرًا لا يمكن التهاون فيه. وللنسبية المستمرة فى العلوم الاجتماعية مصدران فى عدم فصل النظرية فى النزاع بواسطة الأدلة underdetermination واعتماد النظرية على الالتزام الميتافيزيقى. وينبغى أن يدفعنا هذان الجانبان الخاصان بتقييد الفكر الاجتماعى إلى التواضع النزاع إلى الشك بشأن تنظيرنا الاجتماعى ويشجعنا على الشك فى أية ادعاءات كبيرة تخص الفكر الاجتماعى. ولا أرى أن هذا التبصر فى تقييد الفكر الاجتماعى يضمن الوصف الكامن فى اصطلاح قابلية التنازع المبالغ فيه.

تحتفظ كتابات لُوكس وكونوللى بقدر كبير من الاهتمام المشجع على الاكتشاف (والبيداجوجى) لبيان سبيلين مختلفين اختلافًا جوهريًا لتطوير الفكر الاجتماعى. ويدعم أحد هذين السبيلين – وهو مرتبط بتصور منفتح للاستقلال وإبستمولوچيا أخلاقية غير إدراكية النزعة non-cognitivist ومنهج عرضة للوقوع فى الخطأ – التصور الڤيبرى الواضح للنظرية. وهو ليس له أثر مباشر على السلوك، ولكنه فى ثنائه على الحياد باعتباره ميزة فكرية واعترافه الصريح

بالتنوع والصراعات الداخلية للقيم البشرية، قد تكون له صلة بتراث الجدل المبرّر في الليبرالية. أما السبيل الآخر، المرتبط برؤية الاستقلال المنغلقة، وهو شكل من أشكال الموضوعة الأخلاقية ومنهج للتعريف الحقيقى، فصورة مألوفة من المشروعات الماركسية الخاصة بالعلوم الاجتماعية. وهنا يكون لدراسة المجتمع العلمية دافع عملى مباشر، لأنه من المفترض أن يكشف عن قوانين التطور الاجتماعى الضرورية. وهذا هو المفهوم الذى يدعمه التأكيد المستمر عند كل من لُوكس وكونوللى على خداع التمييز بين الحقيقة والقيمة فى النظرية الاجتماعية، وبإسنادهما إلى نظرية اجتماعية ذات بعد سياسى لا يمكن استئصاله. وليس هناك فى الكتابة الحديثة ما يبرر الإسناد إلى النظرية الاجتماعية التى لها هذا الطابع السياسى أو العملى، بل إنها قد تفقد فرضية قابلية المفاهيم الاجتماعية الأساسية للتنازع قوتها.

تتميز الكتابات الراهنة عن القوة والمفاهيم المتصلة بها، التى تنتشر فيها فرضيات خاصة بالقابلية الأساسية للتنازع أو النسبية المفاهيمية، بتعزيز الروح الشكوكية فى الفكر الاجتماعى وبتقويض الادعاءات الدوجماتية والمطلقة. ولكن لكى لا يضيع الفكر الاجتماعى فى مناطق الخلاف السياسى المتنازع عليها، لابد من إنكار طابعه العملى وقطع صلاته المباشرة بالحياة الأخلاقية والسياسية. ولابد أن نستطيع من جديد التأكيد بكل ثقة على أنه مهما كانت ضآلة النظرية الاجتماعية فى التبصر المتزايد، فلا ضمان لبقائها سوى السعى لتحقيق التفاهم.

الفصل السادس عشر

نقش على قبر الليبرالية

إذا كانت هناك صفة واحدة تميز الفلسفة السياسية الليبرالية في الولايات المتحدة على مدى ربع القرن المنصرم فهي هيمنة النموذج القضائي jurisprudential paradigm. وقد باتت المسائل المعقدة بشأن تقييد الحرية - مثل مسألتي حظر الإباحية، وإنهاء الحياة بالإجهاض أو القتل الرحيم - والتي تُعَامَل في بلاد أخرى وفي تراثات أخرى من الخطاب الليبرالي على أنها قضايا سياسة تشريعية تنطوي على توازن المصالح وأحيانًا على حل وسط للمُثُل، تُعامل في الولايات المتحدة على أنها مسائل خاصة بالحقوق الأساسية أولا وأخيرا. ونموذج التفكير المفترض في هذا التحول إلى التقيد الحرفي بالقانون في النظرية الأمريكية الحديثة هو نموذج التفسير القضائي للحقوق وليس نموذج صياغة السياسة العامة في الخطاب السياسي. وقد جرى تقييد النموذج القانوني للتنظير الليبرالي في مفاصله الأكثر براعة، مثل أعمال جون رولز الأخيرة، تقييدًا كبيرًا من خلال الاعتراف بقابليته للتطبيق فقط على فرع من الديمقراطيات الدستورية (ربما لا يشمل سوى الولايات المتحدة)، وعجزه عن تقرير كل القضايا الحيوية في الجدل السياسي بشأن التقييد القانوني للحرية. ومع ذلك فحتى المشروع الرولزي Rawlsian لتعيين مجموعة من الحريات الثابتة والمحددة يعد مثالاً لوهم التقيد الحرفي بالقانون الذي يحرك الفكر الليبرالي الحديث في أمريكا.

كان لهذا التحول الذي يتسم بالتقيد الحرفي بالقانون في الفكر الأمريكي الليبرالي الحديث نتائج ضارة متوقعة، وهي النتائج التي لم تكن مفاجئة لمؤلفي كتاب "أوراق فدرالية" Federal Papers. فقد ولدت في السياقات السياسية مجموعة من الصراعات يصعب حلها وتنذر بتعميق الانقسام، وإلى تزايد صعوبة السيطرة على الأمور، بل وإلى نوع من الحرب الأهلية المزمنة منخفضة الحدة في الولايات

المتحدة. ولا يعد الإجهاض أوضح هذه الصراعات فحسب، بل إنه يعد مثالا كافيا إلى حد كبير لبيان الأثر المحتوم للممارسة السياسية الخاصة بهيمنة نموذج فلسفة التشريع القائمة على الحقوق الذى ضخمته ادعاءات التنظير الليبرالى المبالغ فيه؛ فحين لا يصبح تخفيف صراعات الحقوق الأساسية ممكنا، فإن التأويل القضائى لا يعنى فى هذه الحالة سوى الانتصار غير المشروط أو الاستسلام التام لأطراف النزاع. وليست هذه وصفة للسلم الأهلى، أو للمجتمع المدنى الليبرالى المستقر.

لقد أفسدت هيمنة التقيد الحرفى بالقانون داخل الفكر الليبرالى معايير النقاش داخل السياقات الفكرية. وإذا ما نظرنا إلى مصطلحات نظرية الحقوق الأساسية كما هى عليه أو بنود الدستور الأمريكى فى حد ذاتها، فإن أيًا منها لا يقدم حلولاً محددة للقضايا الراهنة الخاصة بالإجهاض أو الإباحية أو ما شابه ذلك من قضايا. وفى النظرية الليبرالية الأمريكية الحديثة، عولجت ثغرات نظرية الحقوق وغموض الدستور، على نمط التقيد الحرفى بالقانون، بتبنى حيلة تقليدية النزعة يجرى بمقتضاها تسجيل تفاهات الثقافة الأكاديمية الليبرالية - الفعل الإيجابى أو منع التمييز بين الجنسين - فى الدستور، ثم تُرفع بعد ذلك إلى مرتبة الحقائق الكلية. وربما كانت النتيجة الحتمية للتقيد الليبرالى بالقانون على هذا النحو هى النظر إلى ما ينبغى أن يمثل المعرفة المحلية (أو الضيقة) الخاصة بممارسيه - وهى معرفة متغيرة وغير محددة إلى حد كبير على النحو الذى تعكسه أعمال رونالد دووركن وبروس أكرمان على سبيل المثال - باعتبارها مستودعًا للحقائق الكلية.

دراسة چول فاينبرج Joel Feinberg التى تضمها أربعة مجلدات بعنوان "الحدود الأخلاقية للقانون الجنائى"[1] The Moral Limits of the Criminal Law تقطع الصلة بهذا التقيد الحرفى بالقانون كى تعود إلى تراث أقدم وأكثر معقولية، وإن كان فى النهاية معيبًا بشكل جوهرى، وهو تراث چون ستيوارت ميل. فهذه الدراسة ليست ممارسة ممتدة على النمط الفقهى، بل هى دراسة للقيود الأخلاقية على عملية صنع القوانين موجهة إلى المشرِّع المثالى الافتراضى. وأول ما يجب قوله عن كتاب فاينبرج هو أنه البيان النموذجى لليبرالية الميلية Millian حين

تطبق على حدود الحرية؛ فهو بيان شامل ومنهجى لا تضاهيه أى دراسة أخـــري، ويطرح حججه بصرامة ودقة لا مثيل لهما فى أية دراسة مشابهة.

هذه المعايير النموذجية احتوى عليها المجلـد الأول مـن كتـاب فـاينبرج وعنوانه "إيذاء الآخرين"[٢] Harm to Others. وقد فرّق فيه فاينبرج بين التصـور اللامعيارى للضرر باعتباره عائقًا فى سبيل المصلحة، والتصور المعيارى للضرر باعتباره سلوكًا جائرًا تُنتهك فيه حقوق الشخص، ثم يمضى بعد ذلك إلـى وضـع مجموعة كبيرة من الفروق المفيدة التى حُلِّل فيها الضرر المعنوى، والضرر الـذى يتحمله الشخص نيابة عن الآخرين، والضرر الواقع قبل المـيلاد وبعـد الوفـاة، وغيرها من حالات الضرر، وحُدِّد مضمون كل منها. ويهدف تصـنيف فـاينبرج الدقيق والكاشف لأفكار الضرر والمصالح إلى إعطاء "المبدأ شديد البساطة" الشهير الخاص بميل - مبدأ عدم تقييد حرية أى شخص ما لم يكن ذلك لمنـع الإضـرار بالآخرين - معنى محددًا يكفى على الأقل لاستخدامه فى سياقات وضـع السياسـة القانونية، إلا أنه ليس واضحًا أنه يحل بنجاح المشكلات الرئيسية التى يواجهها أى شخص يسعى إلى الاستفادة العملية من مبدأ ميل فى التشريع.

يفسر فاينبرج مبدأ الضرر بأنه حظر تقييد الحرية إلا فى حال وقوع ضرر على مصالح الآخرين، وهذه هى المصالح التى تمثل المطالبة المشـروعة بـالحق المعنوى. وهو فى هذا مُخلِص لميل نفسه، ولأفضل مفسـرى ميـل فـى القـرن العشرين مثل چ.ك. ريز J.C. Rees. إلا أن فاينبرج لم يزد على ميل أو ريز فـى تقديم أى وصف واضح ومقنع للعلاقة بين وجود مصلحة، والمطالبـة المشـروعة بالحق، والاحتفاظ بالحق المعنوى. وهو يقول لنا إن أية مصلحة قد تولِّـد مطالبـة مشروعة بالحق، وبالتالى بالحق المعنوى، وتَستثنى مـن ذلـك المصـالح الآثمـة والشريرة، " فى حالة وجود مثل هذه المصالح". وبالإضافة إلى الطريقة التى يمكن بواسطتها تحديد شر المصالح، فمن الواضح أن عالم الحقوق المعنوية سيكون عالمًا آهلاً بالسكان يكثر فيه الشجار، حيث إن كثرة المصالح، التـى غالبًـا مـا تخلـق مطالبات متضاربة، سوف تولِّد الكثير من الحقوق المتضاربة أيضا. وبينما يعترف

فاينبرج بهذه المشكلة عند تطبيق مبدأ ميل كما يفسره، فإنه يبدو مستهينا إلـــى حـــد كبير بمدى صلاحية مبدأ الضرر كمرشد للتشريع. وعند ميل تُحَل المشكلة، نظريًا على الأقل، حيث تعالَج جوانب النقص التى فى مبدأ الضرر باعتباره مرشدًا للعمل بالاحتكام إلى مطالب مبدأ المنفعة نفسه. وبما أن مبدأ الضرر عند ميل وفـــاينبرج يحدد فقط شرطًا ضروريًا لتقييد الحرية المبرَّر؛ فهو لا يدلنا على ما ينبغى علينـــا عمله، بل ما قد نفعله عند تقييد الحرية.

الحقيقة أن حجة فاينبرج أسوأ من حجة ميل من حيث افتقارها إلـــى حنكـــة التراجع عند الاحتكـــام إلـــى شـــروط النزعـــة الترابطيـــة الرفهيـــة welfarist consequntialism باعتبارها مرشدًا للعمل بمجرد الوفاء بمبـــدأ الضـــرر. وهـــو يتحاشى الاحتمالات اللاليبرالية لموقف ميل التى قد تُجاز فيها قيود ضخمة وجائرة على حرية الأقليات من خلال منع الأضرار الصغيرة ولكنها منتشرة لـــدى أعـــداد كبيرة من الناس، ولكن ثمن ذلك لن يكون سوى تركنا بـــلا أيـــة طريقـــة لتقـــدير المصالح المتضاربة أو تحكيم الحقوق المتعارضة التى تنتج عنها. وليس ما يقولـــه فاينبرج مثقلاً بحمل الترابطية consequentialism الشـــاملة التـــى تحقـــق الحـــد الأقصى من الفائدة، مع كل ما يترتب عليها من آثار لاليبرالية عند تطبيـــق مبـــدأ الضرر. إلا أنه لهذا السبب نفسه، ولأن فاينبرج يمتنع عمـــدًا عـــن غـــرس مبـــدأ الضرر فى نظرية أخلاقية أكثر شمولاً، فإن محاولته إعطاء مضمون للمبدأ علـــى أساس من لغة الحقوق المعنوية التى يكثر فيها الحشو والإطناب غير مقنعة بالمرة.

المشروع الأكبر الذى يسعى لتحقيقه فى المجلدات من الثانى إلى الرابع هـــو الدفاع عن الموقف الليبرالى Liberal Position وهو أن "مبدأى الإيذاء والإســـاءة، اللذين جرى توضيحهما ووصفهما كما يجب، يســـتنفدان فيمـــا بينهمـــا مجموعـــة الأسباب الوجيهة لقوانين الحظر الجنائى".[٣] إذن فالموقف الليبرالـــى يعلـــن مبـــدأ استبعاديًا يلغى المبادئ الأخرى مثل النزعة الأبوية القانونية، والنزعـــة الأخلاقيـــة القانونية، والنزعة الكمالية perfectionism. وكما هـــو الحـــال بالنســـبة لإيـــذاء الآخرين، فإن الإساءة إلى الآخرين تحاول إثبات أن هناك استخدامًا معياريًا وآخر

لامعيارى لـ"الإساءة"، حيث يبين الأول فقط، وهو الخاص بالإساءة الجائرة المتعمدة فى مبدأ الإساءة:

> هناك باستمرار سبب وجيه يدعم الحظر الجنائى المقترح واللازم لمنع الأذى عن الأشخاص من غير الفاعل، وقد يكون وسيلة فعالة لتحقيق هذه الغاية فى حال تطبيقه.(٤)

يقدم فاينبرج حجة قوية لاستنتاج أن الإساءات التى لا ضرر منها قد تخضع رغم ذلك للحظر القانونى فى بعض الأحيان، مما يوسع الاستفادة من نمط قانون الإزعاج، ولكن مع الاعتراف بعدم ملاءمة ذلك النمط لما يسميه "الإساءات العميقة" التى لا يعانى فيها الشخص المُساء إليه من جرح مشاعره فحسب أو فى المقام الأول، بل من الإساءة إلى القيم التى يُتصور أنها مستقلة عن المشاعر.

وفى سياق هذا الاستعراض التحليلى، يبحث فاينبرج دور الاتفاق بالنسبة للموضوعات المسيئة، وموضع معيار فُولِنتى Volenti standard ("لا يضير المرء أمرٌ وافق هو عليه") وطابع الإباحية والفُحش. ويعالج **إيذاء النفس** مبدأ الأبوية القانونية:

> هناك على الدوام سبب وجيه ومناسب (وإن لم يكن بالضرورة حاسمًا) يدعم الحظر الجنائى الذى يمنع الأذى (الجسدى أو النفسى أو الاقتصادى) عن الفاعل نفسه.(٥)

يدافع فاينبرج عن هذه الوصية المضادة للأبوية بالإشارة إلى السيادة الشخصية وحق الفرد فى الاستقلال، وهما اعتباران يبدوان على الفور وبطريقة لا تخطئها العين من أصل ميلى Millian ، لكنهما فى الوقت ذاته موضع شك بشكل واضح. ويفرق فاينبرج بين الأبوية "اللينة" و"الصلبة"، حيث يدافع عن الأولى التى ترسخ تدخل الدولة القمعى فى السلوك الضار بالنفس فقط حين لا يكون هذا السلوك

غير اختيارى فى جوهره، أو حين يكون التدخل المؤقت ضروريًا لتحديد ما إذا كان اختياريًا أم لا، باعتبارها "على وجه الدقة ليست بحال من الأحوال نوعًا من الأبوية".

كما هو الحال بالنسبة للحجة المؤيدة للأبوية اللينة، يتضمن إيذاء النفس تحليلات حادة للعديد من ألغاز الاختيارية، مثل الافتراض المعقول للمخاطرة وقصور الاتفاق (كما فى الضغوط والعروض القسرية) والاعتقاد المعيب والعجز. ويتناول المجلد الأخير، وعنوانه "إساءة غير ضارة" Harmless Wrongdoing، قضايا النزعة الأخلاقية القانونية، والنزعة المحافظة الأخلاقية، وعلاقات الاستقلال والمجتمع، والكمالية القانونية (القسر القانونى لتعزيز التفوق أو الفضيلة). ومرة أخرى يحاول فاينبرج إثبات صحة الموقف الليبرالى، وهو أن إيذاء الآخرين والإساءة إليهم هما الاعتباران الوحيدان اللذان يعدان سببين وجهين لتجريم السلوك، بينما يؤكد أن الإضرار بالتراث أو المجتمع أو الفضيلة النابع من التمسك بهذا الموقف بالغ فيه نقاد الليبرالية، أو هو الثمن الذى لابد من دفعه من أجل الحفاظ على الاستقلال والسيادة الشخصيين.

يعترف فاينبرج بصراحة تدعو للإعجاب بأن النظرية التى خرجت من أبحاثه ليست بحال من الأحوال ذلك "المبدأ شديد البساطة" الذى عرضه ميل فى كتاب "عن الحرية" On Liberty، بل "بناء أكثر تعقيدًا بكثير". والواقع أنه يصل إلى حد الاعتراف فى خاتمة المجلد الأخير بأنه "حسبما عليه الأمور الآن، فليست الليبرالية بتعريفها الصارم فى هذا الكتاب غير مقبولة ظاهريًا فحسب، بل هى بكل وضوح غير حقيقية".[٦] وفى هذه النقطة، يميل فاينبرج إلى التراجع بشأن رؤية الليبرالية على أنها مجرد افتراض لمصلحة الحرية، ينبع منه أن "الليبرالية مهما حُدِّدت أكثر من ذلك فهى مسألة درجة تعتمد على مقدار عِظَم الحمل الذى قد يفرضه الليبرالى على الأسباب التى يمكن أن تفوق الحرية قيمة".[٧]

يسمح فاينبرج فى هذه الصياغة الأخيرة للموقف الليبرالى بغموض يسعى هو للحد منه بتأكيده أن السيادة الشخصية ذات أهمية مطلقة، حيث يمكن تلفيق أية مصلحة قد تدعم القسر القانونى وربطها بمجال يتعلق بالنفس. وهذا الإصرار على

مناوئة الأبوية، وكأنه فى آخر معاقله، هو ما يقيد حكمه النهائى، بعكس الغرض الأصلى لدراسته، بأن "الليبرالية الأكثر معقولية" هى:

> كل المبادئ الأساسية التى تجيز القسر (مبدأ الإيذاء والإساءة، والأبوية القانونية، والأخلاقية القانونية) والمبادئ الفرعية (مثل النزعة المحافظة الأخلاقية، والنزعة الأخلاقية الصارمة، ومبدأ الاستغلال، والكمالية القانونية) والأسباب الرسمية التى تتصل فى بعض الأحيان على الأقل (بتبرير تقييد الحرية). وقد يبلغ بى الحال حد القول بأنها جميعًا أسباب رسمية تتصل باستمرار بالموضوع، وإن كانت فى العادة قليلة الأهمية.[٨]

الواضح من هذه التصريحات أن مزايا فاينبرج الخاصة بالصرامة والأمانة أجبرته أثناء كتابة هذه المجموعة الرائعة من المجلدات على التخلى عن الموقف الليبرالى الذى بدأ به. وموقفه النهائى أسوأ من ذلك؛ فليس فى المجلد الأخير شىء ضد الأخلاقية القانونية، والنزعة المحافظة، والنزعة الكمالية، يبرر الأهمية اللانهائية أو المطلقة التى يعطيها فاينبرج للسيادة الشخصية. وعلى أية حال، فإنه فى أية رؤية تقبل تنوع القيم المطلقة، أو تقبل أن تكون المصلحة البشرية فى السيادة أو الاستقلال مجرد مصلحة واحدة من بين مصالح كثيرة، لن تفوق السيادة الشخصية كل ما عداها من سيادة باستمرار. والحجة الوحيدة التى يقدمها فاينبرج تأييدًا لوضع السيادة الشخصية المطلق هو أنه

> بدون هذا الملمح المكمّل سوف تكون الليبرالية عرضة للهجوم على نحو لا يقاوَم، إلى حد أنها سوف تتغاضى عن المطالب الليبرالية القائمة على أسس ليبرالية مطلقة.[٩]

هذه الحجة ليست ضعيفة فقط لأنها تحتكم إلى الليبراليين الملتزمين بالفعل فحسب، أو لأنها تتسق بشكل يدعو للشك مع تعريف فاينبرج الأقل دقة لليبرالية باعتبارها افتراضًا مؤيدًا للحرية قابلاً للإلغاء بصورة عامة، إنها تُضْعِف موقفه بالإشارة إلى أنه ما إن يبلغ الفكر الليبرالى درجة التعقيد التى عليها فى عرضه المستفيض للنموذج الميلى حتى يكون له أثر ضار بالذات.

ينتج محو الليبرالية لذاتها هذا الواضح فى الفصول الختامية من كتاب فاينبرج، ويعقب انهيار مشروعه الأصلى، عن الحكمة التعددية - التى تطورت بعمق فى فكر أشعيا برلين - القائلة بأن تنوع الاعتبارات الكبير له علاقة بمسائل خاصة بتقييد الحرية لا يفوق أى منها سائر المسائل. وتَقْوَى وجهة النظر التعددية حين يُعْتَرَف بأن تعزيز الاستقلال الشخصى، على سبيل المثال، قد يعتمد على وجود الثقافة العامة أو المشتركة التى تقدم للفاعل مجموعة من الخيارات. إلا أن الحفاظ على مثل هذه الثقافة يسلم القانون إلى سياسات أخلاقية وكمالية من النوع الذى من المؤكد أن يعارضه فاينبرج. ولن تكون تلك مجرد سياسات غير قسرية خاصة بالدعم أو التعليم تتعدى مجال نقاش فاينبرج، وإنما (فى بعض الأحيان على الأقل) سياسات للحظر القانونى. (ربما تدخل سياسات تجريم المخدرات المسببة للإدمان إلى حد كبير ضمن هذه الفئة حيثما يمكن تفعيلها ولا تكون ذات تكلفة كبيرة فى نواح أخرى.) وكذلك قد يبرِّر الاهتمام باستقلال الفاعل إلى حد كبير الإجراءات التى من هذا النوع بصورة مستقلة عن إسهامها فى حفظ الثقافة المشتركة التى يمكن أن تتم داخلها اختيارات جديرة بالاهتمام. وسوف يقبل التعددى، الذى لابد أن يقاومه الليبرالى العقائدى من نوع فاينبرج، أن تعزيز القيم الليبرالية مثل الاستقلال يشمل فى بعض الأحيان تبنى سياسات تعد لا ليبرالية من حيث كونها تكبح السيادة الشخصية. وكأى مكوِّن من مكوِّنات الرفاهة البشرية، يعد الاستقلال المصلحة التى تعزَّز كأحسن ما يكون التعزيز فى بعض الأحيان حين يكون مقيَّدًا، ويكون منشؤه تلك الظروف التى تقيده.

محو الليبرالية لذاتها الواضح فى دراسة فاينبرج غريب على التراث الميلى الذى يمثله كتابه. ومن الواضح فى كتاب جوزيف راز العظيم "أخلاق الحرية"(١٠) The Morality of Freedom، أن السمة البارزة لتقييد حرية المبادئ الأبوية والكمالية، وإسهام الثقافة العامة الذى لا يمكن الاستغناء عنه فى الاستقلال الشخصى، واستحالة حياد الدولة فيما يخص تعزيز الفضيلة والتحقيق الإيجابى للقدرات البشرية، يجرى عرضها بشكل واضح؛ ففى حالة راز، تمحو الليبرالية نفسها بواسطة النقد الذاتى الذى يظهر فيه المجتمع الليبرالى فى النهاية على أنه الوحيد من بين مجموعة من الأنظمة التى ربما يزدهر فيها البشر. وعند كلا المفكرين اللذين يشكل كتاباهما معًا علامة المد المرتفع الخاصة بالتنظير الليبرالى الحديث، تم التخلى عن مشروع إقامة أساس مقنع عالميًا لليبرالية والرجوع عن محاولة صياغة مبادئ محددة ونهائية بشكل فريد أو تقييدها تقييدًا صارمًا. وبعد أن باتت الليبرالية بلا أساس وبلا مضمون، نجدها تتسم بسمة من سمات قطة تشيشير،(*) حيث أصبحت شبحًا خفيًا بعد أن كانت يومًا مبدأ تدب فيه الحياة.

يعود الفضل لدراسة فاينبرج فى إعطاء الليبرالية مضمونًا ينبع فقط من توافه الجدل الأكاديمى الحديث، فى مقابل من يسعون بشعارات المساواة والحقوق الأساسية الجوفاء، حيث كان عليه أن يعيد النظرية الليبرالية إلى البحث الحكيم والنزيه الخاص بالقضايا الجوهرية. وإذا كان لابد لدراسته من إثبات أنها تأبين لليبرالية الميلية أو أنها مثال آخر لمحو الليبرالية لذاتها، فهى تظل إنجازًا ضخمًا، يتسم بالدقة والوقار، وكتابًا يقدم إسهامًا دائمًا للفلسفة القانونية والسياسية.

(*) راجع هامش ص ١٥٨. (المترجم)

الفصل السابع عشر

نهاية التاريخ .. أم نهاية الليبرالية؟

من البديهى أن الاشتراكية قد ماتت، ومن المفارقة أنها باقية كمذهب في حالة أشد ما تكون نشاطًا ليس فى باريس، حيث عانت من مصير أشد سوءًا من التزييف من خلال تحولها بشكل كامل إلى أمر غير لائق بالعصر، أو في لندن، حيث تخلى عنها حزب العمال، وإنما فى جامعات أمريكا الرأسمالية، حيث أيديولوچيا الطبقة الأكاديمية الأمريكية المميزة. ولكن الاشتراكية ماتت كأوضح ما يكون وبطريقة لا رجعة فيها داخل الكتلة الشيوعية. فهناك تجاوزت الجلاسنوست أكثر آمال المعادين للشيوعية جموحًا فى تشويه سمعة مؤسسات التخطيط المركزى وفى إلقاء الضوء بطريقة رائعة على مشاكل النظام السوڤييتى المستعصية.

ولكن بم ينذر انهيار الاشتراكية كعقيدة سياسية بالنسبة لمستقبل الحياة والفكر السياسيين؟ فى مقال استفزازى استُقبل استقبالاً حسنًا بعنوان "نهاية التاريخ"،(١) أعلن فرانسيس فوكوياما بصوت رؤيوى أن فشل الاشتراكية يعني

> نصرًا مبينًا لليبرالية الاقتصادية والسياسية ونهاية تطور البشرية الأيديولوچى وتعميم للديمقراطية الليبرالية الغربية باعتبارها الشكل النهائى للحكم البشرى.

تكررت بطبيعة الحال فى الفكر الغربى نبوءة أن التاريخ البشرى على وشك الانتهاء وأن حقبة تاريخية جديدة توشك أن تبدأ. ومن سخرية القدر غير المتعمدة أن ينظر إلى مقال فوكوياما باعتباره إسهامًا فى مشروع تبرير علمانى للعدالة الإلهية كان فلاسفة عصر التنوير الفرنسى قد طرحوه، ولكن جرت محاولات نشطه لوضعه موضع التطبيق فى سياق النسق الخاص بالفكر الماركسى الذى يتصور فوكوياما بحق أنه يشهد الآن لحظة انحداره الأخيرة. ومع ذلك فمن

الصعب على أية حال فهم الأساس الذى تقوم عليه تلك الثقة التى يبديها فوكوياما بشأن الدور التاريخى للديمقراطية الليبرالية فى الوصول بالتاريخ إلى نهايته السعيدة. فهذه الثقة لا يمكن أن تكون انعكاسًا للفلسفة السياسية الليبرالية التى من الواضح أنها محفوفة بالمخاطر. وفى كتابى الأخير "الليبراليات: مقالات فى الفلسفة السياسية"(٢) Liberalisms: Essays in Political Philosophy وخاصةً فى ملحقه "بعد الليبرالية"، قلت إنه بالرغم من سيطرة الليبرالية الكاسحة فى الفلسفة الأنجلو أمريكية، فهى لم تنجح قط فى بيان أن المؤسسات الديمقراطية الليبرالية ضرورية بشكل فريد للعدالة والمصلحة البشرية؛ فقد فشلت الفلسفة السياسية الليبرالية بكل أشكالها - النفعية أو التعاقدية أو باعتبارها نظرية حقوق - فى ترسيخ أساسها الجوهرى، وهو أن الديمقراطية الليبرالية هى الشكل الوحيد للحكم البشرى الذى يجيزه المنطق والأخلاق. وهى لذلك لا تقدم دعمًا عقلانيًا للدين السياسى لطبقة المثقفين المعاصرة والذى يجمع بين العبادة الوجدانية للبشرية والولع الطائفى بالإصلاح السياسى.

وليس لدينا أى سبب يجعلنا نأسف على الحالة المفجعة التى وصلت إليها الفلسفة السياسية الليبرالية. فالليبراليون ملتزمون بمشروع ضخم ينكر حقيقة شديدة الوضوح، وهى أن هناك أنواعا متباينة من أشكال الحكم المشروعة التى ازدهر فى ظلها البشر وربما لا يزالون يأملون فى الازدهار. فمن ذا الذى يشك فى أن البشر ازدهروا فى ظل المؤسسات الإقطاعية فى عالم العصور الوسطى المسيحى؟ أو فى ظل حكومة إنجلترا الإليزابيثية الملكية؟ وقد اكتسب الخطاب الليبرالى بسبب كبته لهذه الحقيقة الواضحة ما عليه الآن من حدة وعدم تسامح، بل وطابعه الذى يكاد يتسم بالوسوسة. وأثناء السعى لبناء أيديولوچيا ليبرالية، يجرب المنظّرون الليبراليون ما قد يرون أنه مستحيل. فهم يكافحون لمنح الموافقة الرسمية الخاصة بالسلطة العالمية للممارسات المحلية التى ورثوها. وقد اعترف ضمنا بسخف هذا المشروع فى الواقع واحد من أبرع المفكرين الليبراليين فى هذا البلد، وهو چون رولز، حين أوضح فى كتابه الأخير أنه يهدف فقط إلى تقديم عرض فلسفى

متماسك لتراث تاريخى بعينه ولمقدماته المنطقية، هو تراث الديمقراطية الدستورية(الأمريكى؟).

فإذا لم يكن بوسع حالة الفلسفة الليبرالية توضيح توقع فوكوياما الواثق بالنهاية السعيدة، فمن أين ينبع هذا التوقع؟ إنه توقع لا يعبر على الأرجح عن الفلسفة السياسية بل عن فلسفة التاريخ، وهى الفلسفة التى تسيطر عليها فكرة أن الديمقراطية الليبرالية هى نهاية التاريخ، حيث يُعترَف بأنماط الحكم الأخرى على أنها سلسلة من الخطوات تسبق الوصول إليها، أو الانحراف عنها، كخط نهاية.

القدر الضئيل من الحقيقة فى هذا التفسير للتاريخ يكمن فقط فى أن تنمية المجتمع المدنى – وهو المجتمع الذى تكون فيه معظم المؤسسات مستقلة عن الدولة رغم تمتعها بحماية القانون – يساعد على تمكين الحضارة الحديثة من إعادة إنتاج نفسها. وبدون هذه المؤسسات – كالملكية الخاصة والحرية التعاقدية تحت مظلة من حكم القانون – تنحدر المجتمعات الحديثة باستمرار نحو الفقر والهمجية. فالمجتمع المدنى هو منبت اقتصاد السوق وفيه يبدو التاريخ والنظرية وكأنهما شرطان لتحقيق الرفاهية والحرية فى العالم الحديث. وربما تكون تلك هى الحقيقة التى تتعلمها القيادة السوفييتية فى الوقت الراهن، بعد أن شنت طوال ما يزيد على السبعين عامًا حربًا على كل المجتمعات المدنية التى وقعت داخل نطاق نفوذها. وهى ذات الحقيقة التى بدأ الأصوليون الإيرانيون فى قبولها، وإن كان على مضض، حيث يتراجعون الآن عن موقفهم التقليدى من أن الدولة الحديثة يمكن أن تُحكم حكمًا حصريًا من خلال أوامر الشريعة الإسلامية. وهى الحقيقة التى سوف تصبح واضحة وموجعة فى وضوحها بالنسبة للستالينيين المسنين فى الصين الشيوعية، حين تجبرهم الظروف على إدراك الدمار الاقتصادى الذى يمكن أن ينجم عن أى محاولة لحبس المجتمع المدنى الناشئ فى سترة ضيقة strait jacket شمولية يعاد تفصيلها من جديد.

ومع ذلك فالقول بأنه لا يمكن لدولة حديثة أن تجدد نفسها بدرجة معقولة من الرفاهة ما لم تكن بها مؤسسات المجتمع المدنى هو قول بعيد كل البعد عن التسليم

بأن الديمقراطية الليبرالية هى "الشكل النهائى للحكم البشرى". فالمجتمعات المدنيـــة تتخذ أشكالاً وهيئات كثيرة ويمكن أن تزدهر فى ظل مجموعة مختلفة من الأنظمة الحاكمة. فالمجتمعات المدنية الاستبدادية فى شرق آسيا - كوريا الجنوبية وتـــايوان وسنغافورة - جمعت بين النجاح الاقتصادى وحماية معظم الحريات الشخصية فى ظل حكم القانون، دون أن تتبنى كل عناصر الديمقراطية الليبرالية.

أو لنتأمل حالة اليابان، التى كان معلم فوكوياما، الباحث الهيجلـــى ألكســـندر كوييف Alexandre Kojève، محقًا فى اعترافه بأنها الاستثناء الرئيسى فى اتجـــاه التناغم أو التنميط homogenization الكونى. فمن المؤكد أن اليابان أصبحت ثقافة استهلاكية، وباتت مؤسساتها السياسية ديمقراطية ليبرالية. إلا أن العقود المهمة فى تحديث اليابان كانت فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وقد تولد التحديث داخليًا ولم يُفرض من الخارج، والأمر الفريد هو أن اليابانيين نجحوا فـــى أن يُطَعِّموا أصل الثقافة التقليديّة الذى لم ينكسر بمؤسسات المجتمع المدنى الحديث. وكانت نتيجة ذلك أن اليابان ظهرت فى العقدين الأخيرين باعتبارها قـــوة كونيـــة عظمى، ولابد أن تصبح طوعًا أو كرهًا (شاءت أم أبت) قوة عظمـــى فـــى وقـــت قريب من القرن المقبل. وقد تحقق ذلك دون أى التزام عميق بالدستور الذى فُرض على اليابان فى نهاية الحرب العالمية الثانية، ومن المؤكد أنه تحقق كذلك من غيـــر دعم الأفكار والقيم المفترض أنها تعزز مؤسسات السوق فـــى الغـــرب، كالنزعـــة الفردية أو النزعة الكلية أو الحقوق الطبيعية أو المسيحية اليهودية أو أفكار التقدم.

تبين نماذج شرق آسيا كيف أنه بالإمكان إعادة إنتاج المنجزات الغربية، بل وتجاوزها، دون أى قبول لـــ"الفكرة الغربية" التى يتحدث عنها فوكوياما حين يشير إلى "انتصار الغرب". ولا يقدم انهيار الشيوعية الحالى على الـــنمط الســـوفييتى أى دعم أفضل لمقولة فوكوياما. فالهدف المعلن لسياستى الإصلاح التوءم السوفييتيتين، البريسترويكا والجلاسنوست، هو تحطيم القالب الشمولى وتشكيل المجتمع المـــدنى من جديد. إلا أنه حتى فى حال نجاح سياسة الإصـــلاح الســـوفييتية، فمـــن غيـــر المرجح أن تؤدى إلى انتصار الليبرالية الغربية. وما من جدوى فى محاولة التنبـــؤ

بالتكلفة المستقبلية لإصلاح جورباتشوف. إلا أن للجلاسنوست الفضل فـــى تحقيــق إنجاز لا بأس به بالفعل. فهى تكشف باستمرار عن تحطم المشروع الشمولى الذى بدأه لينين فى عام ١٩١٧. ويبدأ هذا المشروع، الذى ألمح إليه لينين فى قوله "لابــد أن نكون مهندسين للأرواح"، والخاص بتدمير الهويات التقليدية للبشر الواقعين فــى نطاق نفوذه وإعادة بنائهم باعتبارهم نوعًا بشريًا اشتراكيًا جديدًا. وبعد مواصلة هذا المشروع الشمولى بقسوة وبلا رحمة على امتداد جيلين فى حرب لم تتوقف ضـــد الدين والأسرة والقومية، أظهرت الجلاسنوست فشله الهائل. وبينما تخرج شـــعوب الاتحاد السوفييتى من ظلال الشمولية، فإنها تعلن عن نفسها، ليس باعتبارها نوعًــا من البشرية الاشتراكية (أو الليبرالية)، بل كأوكرانيين أو بلطيقيــين، كاثوليــك أو مسلمين، حاملين الهويات القومية بطريقة لم تنل منها عقود من التلقين الشــمولى. وتكشف أشكال الحياة القومية والدينية التى تعيد تأكيد نفسها فى الاتحاد الســوفييتى عن كذب الفكرة الشمولية (التى رددها ما لا يحصـــى عـــددهم مـــن الليبــــراليين الغربيين) التى تقول إن بالإمكان إعادة تشكيل البشر بناء على ما تمليه الأيديولوچيا العقلانية. ومع ذلك فقد تكون الهويات القومية لشعوب الاتحـــاد الســـوفييتى أصـــح وأقوى من تلك التى فى كثير من الدول الغربية، حيث كان لأشكال من التلقين أكثر مهارة أثرًا أشد إزعاجًا فى جعل أشكال الحياة التقليدية متفسخة.

أوضح ما كشفت عنه الجلاسنوست هو كذب المشـــروع الشـــمولى لإعـــادة تشكيل الطبيعة البشرية، وهذا على وجه الدقة ما يدحض كذلك ما يقوله فوكويامـــا. فإذا لم تكن شعوب الكتلة السوفييتية التى فرضت نفسها حديثًا أنواعًا من الإنســـان السوفييتى Homo sovieticus، فلن تكون معتقداتها السياسية مشتركة فى شيء مع الليبرالية العقلانية والمساواتية التى سادت الحياة الأمريكية طوال خمســـين عامًـــا. فهى تعرِّف، وتعرَّف هى نفسها، ليس على أنها مشترون وبائعون فى الأسواق، ولا حاملو حقوق واستحقاقات، بل من حيث كونها عضوًا فى أمة أو كنيسة. وهى قــد تشترك فى رغبة عامة شديدة فى التحرر من النظام السوفييتى، ولكن هذا هو كـــل ما تشترك فيه؛ ذلك أن كل شعب من شعوب الكتلة الســـوفييتية يضـــمر مطالـــب

خاصة، ذات طابع إقليمى أو غير ذلك، مما يدخله فى صراع مع سائر الشـعوب. ولهذا السبب فإنه من المحتم أن يصاحب أفول النظام السوفييتى تزايد الصـراعات العرقية والقومية، تمامًا كالنوع الذى يتكون منه التاريخ باستمرار. ولا شك فى أن هذه الصراعات هى إلى حد ما ميراث الستالينية، حيث كان ستالين هو مـن قـام بترحيل الشعوب بقسوة وأعاد توطينها دون مراعاة لتاريخها أو تقاليدها. ولكن هذه الصراعات تجسد كذلك عداوات وولاءات قديمة تظهر من جديد على السطح بعـد عقود من القمع الشمولى. وإذن، ليس ما نشهده فى الاتحاد السوفييتى هـو نهايـة التاريخ، بل استئنافه، وعلى نمط تقليدى بلا جدال.

تشير كل الأدلة إلى أننا نعود القهقرى إلى حقبـة تاريخيـة مـن الناحيـة الكلاسيكية، ولا نتحرك إلى الأمام نحو عصر ما بعد تاريخى فارغ يتسم بالهلوسـة تنبأ به مقال فوكوياما. فالعصر الذى نعيشه يتضاءل فيه بسرعة تأثير الأيديولوجيا السياسية، الليبرالية مثلها مثل الماركسية، على الأحداث، وتتصـارع فيـه القـوى الأقدم والأكثر أصالة، القومية والدينية والأصولية وربما عما قريـب المالثوسـية Malthusian، مع بعضها البعض. ولو عدنا إلى الوراء، فقد يتضح كذلك أن الفترة الساكنة المستقطِبة للأيديولوجيا، أى الفترة التى بين الحرب العالمية الأولى والوقت الراهن، كانت هى فترة الضلال والانحراف.

إذا تفكك الاتحاد السوفييتى بالفعل، فلن تكون هذه الكارثة المفيدة إيذانًا ببـدء عصر الانسجام ما بعد التاريخى، بل العودة إلى مجال التاريخ التقليدى، وهو مجال منافسات القوى الكبرى والدبلوماسيات السرية والمطالـب التحرريـة والحـروب. وسرعان ما نرى رؤيا السلام الدائم بين الـدول الليبراليـة الـذى راودت الفكـر الغربى، على الأقل منذ أن أعطاها إيمانويل كانط صيغتها المنهجية، على ما هـى عليه دائمًا، أى السراب الذى يلهينا فحسب عن العمل الحقيقى الخـاص بفـن إدارة الدولة فى عالم يتسم على الدوام بالعناد والفوضى.

وتعد مقولة فوكوياما المتألقة، والتى تنم عن عمق فى التفكير، أحد أعراض نفوذ الليبرالية المهيمن فى الفكر الأمريكى. فالأفكار والافتراضات الليبرالية علـى

قدر كبير من الإقناع فى الحياة الفكرية الأمريكية، ونفوذها مهيمن على الخطاب العام إلى درجة تأثيره المحتمل، وإلى حد كبير فى بعض الأحيان، على صوغ الفكر غير الليبرالى، ناهيك عن التعبير عنه بحرية. وقد عززت سيطرة الأيديولوچيا الليبرالية من وجود مناطق عمياء كثيرة فى الفهم الأمريكى للعالم الحقيقى تعد معوقة للسياسة إلى حد كبير.

يمنع الولع بالحكومة المنفتحة، على النحو الذى يرمز إليه قانون حرية المعلومات، وإشراف الكونجرس، والاحترام الذى يحظى به تسريب المعلومات، الولايات المتحدة من المشاركة مرة أخرى فى أية عملية سرية كبيرة. وتثير سيطرة النفوذ الإعلامى المنتشر فى كل مكان على الحياة العامة شكًا خطيرًا فى قدرة الولايات المتحدة على شن أية حرب أكبر من غزو جرينادا أو أطول منها زمنًا، أو أفدح خسائر مما تكبدته فيها. وأدت المساواتية فى التعليم، مقرونة ببرامج العمل الإيجابى التافهة المعوّقة، إلى تدنى درجة المهارات فى أمريكا التى تتميز بمساحتها الشاسعة. (تأمل أنه بينما يكون الطفلان الأمريكى واليابانى فى سن السادسة متشابهين تقريبًا فى قدراتهما على استيعاب الرياضيات mathematical abilities، تزيد قدرة الطفل اليابانى المتوسط فى هذا المجال على قدرة نظيره الأمريكى بنسبة واحد بالمائة فى سن الثامنة عشرة.)

فى مجالات كثيرة أخرى، أثبتت الأيديولوچيا فى أمريكا أنها عدو للمجتمع المدنى وليست صديقًا له. فقد أجازت الليبرالية، فى تعبيرها داخل حركة تحرير المرأة الراديكالية وسياسة العمل الإيجابى، غزو الخصوصية، وتقييد حرية الارتباط، وتآكل الحرية التعاقدية. وبسبب التخريب الذى ألحقته الأيديولوچيا الليبرالية بالمجتمع المدنى، أصبحت أمريكا فى الواقع أكثر بيروقراطية وقوانين، وأقل تسامحًا، وأكثر انقسامًا، ومجتمعًا أكثر دولانية statist من أية ديمقراطية حديثة أخرى، حيث بددت إرث المجتمع المدنى التاريخى الذى قام عليه التفوق الأمريكى فى العالم. فالأيديولوچيا الليبرالية تضمن العمى عن الأخطار التى أحدثتها الليبرالية ذاتها. باختصار، فإن الخطر على أمريكا هو أنه بما أنها تواجه

تدهورًا اقتصاديًا نسبيًا، قد يكون مطلقًا عما قريب، مع وجـود وبـاء إجرامـى لا يمكن السيطرة عليه، ووجود المؤسسات السياسية الضعيفة وربما المشلولة، فسوف تتجرف أكثر فأكثر إلى العزلة والاضطراب. وفى أسوأ الأحوال، ستواجه أمريكـا تحولاً إلى نوع برازيلى الأصل، حيث يكون لها وضع القوة الإقليمية غير المؤثرة وليس القوة العظمى الكونية.

بصورة عامة، تكثر الاحتمالات الخطرة فى التكهنات الخاصـة بالمسـتقبل. فقد قال الفيلسوف الإنجليزى المحافظ مايكل أوكشوت إن معرفتنا بما يأخـذنا إليـه التاريخ مثل معرفتنا بمستقبل موضات القبعات. وربما كان هناك أمران فقط ربمـا أمكننا التأكد منهما بقدر معقول. أول هذين الأمرين هو أن أيام الليبرالية معـدودة؛ فالليبرالية، خاصة بالشكل الذى تحكم به السياسة فى الولايات المتحدة، غير مجهزة للتعامل مع مآزق العالم الجديدة التى تعود فيها الولاءات والعداوات القديمة للحيـاة من جديد على نطاق واسع.

إننا نعرف ما يلى على الأقل؛ فلن ينتهى التاريخ برحيل الليبرالية، مثلما لـم ينته بانهيار الشيوعية. والأمر الثانى المتأكدون منه هو أنه ما من سبب لدينا كـى نتوقع أن يكون مستقبلنا مختلفًا اختلافًا واضحًا عن ماضينا؛ فالتاريخ البشرى كمـا عرفناه عبارة عن تعاقب الأمور الطارئة والكوارث والانقطاعات العارضة وصولاً إلى السلام والحضارة. وإذا كان هذا هو الحال، فهناك على الأقل مصـيبة سـوف ننجو منها بالتأكيد، هى الاكتئاب والملل الذى يسببه احتمال نهاية التاريخ.

أكتوبر ١٩٨٩

الباب الثالث

تساؤلات

الفصل الثامن عشر

سياسة التنوع الثقافى

فى عام ١٩٤٦، كتب الفيلسوف المجرى الرائع الذى قوبل بالإهمال أوريل كولناى Aurel Kolnai عن إمبراطورية هابسبورج:

> لم يكن لدى النمسا الإمبراطورية، شأنها شأن سويسرا، "أقليات"، بالرغم من التفاوت العددى لقومياتهما المختلفة، لأنه لم تكن فيهما أمة حاكمة.(١)

أبدأ تأملاتى بهذه الفكرة، حيث يبدو لى أنها تجسد حلاً ممكنًا للمشكلة التى تكتنف جزءًا كبيرًا من الفكرة والممارسة السياسيين المعاصرين. وقد يحدد المشكلة التى فى ذهنى، بشكل مؤقت على الأقل، هذا السؤال: ما هى الأشكال السياسية التى تتناسب كأحسن ما يكون مع ظرف المجتمع الذى يتسم بتعددية ثقافية ضخمة؟ وينبغى أن ينشأ هذا السؤال نشوءًا طبيعيًا حين نبحث جِدَّة ظرفنا.

نعيش جميعًا تقريبًا فى مجتمعات لا يوحدها أى تراث ثقافى وحيد، بل تحتوى على مجموعة من التقاليد وأساليب الحياة. وتؤوى مدننا الكبيرة جيوبًا شاسعة من الحياة التقليدية، جاء بها فى الغالب المهاجرون الجدد، فى الوقت الذى ترعى فيه الأوساطَ البوهيميةَ الليبراليةَ حيث يحكم السلوكَ الذوقُ والأفضليةُ وليس أى نظام من الأعراف الراسخة. ونجد داخل معظم الدول الحديثة أشكالاً من الحياة الأسرية القائمة على الحب الرومانسى وعلى الزواج المرتب. ونقابل، كل منا فى حياته اليومية، من تتخلل العقيدة الدينية إحساسهم بالحياة، وهؤلاء الذين يرونها أمرًا خارجًا عن الموضوع لا يكاد يُدرك بالعقل. وتضم مجتمعاتنا تنوعًا لانهائيًا (مِشْكَاليًا kaleidoscopic) من المواقف تجاه النشاط الجنسى sexuality والجندر (النوع) والموت والظرف البشرى، بل إنها تؤوى تنوعًا هائلاً من المواريث

العرقية وأساليب الحياة. وهذا هو الظرف الذى يعلن فيه المجتمع عن تنــوع القــيم والرؤى الكلية التى من الممكن أن تكون لامتكافئة، وهو ما يوصف فى الغالب بأنه التعددية الثقافية التى أعتقد أنها ينبغى أن تكون على رأس الأجندة السياسية للــدول الحديثة. ومع ذلك، فمع أنه كثيرًا ما يشار إلى حقيقة التنوع الثقــافى، فنــادرًا مــا نبحث الآثار السياسية المترتبة عليه. وأعتقد أننا نجد سبب هذا الإهمال فى المبــدأ الذى يشترك فى الإيمان به معظم الفكر السياسى. وهذا المبدأ الجديد، أو البدعــة - تلك البدعة التى تقول إن الأنظمة السياسية ينبغى أن تجسد الهوية الثقافية الخاصــة بالمجتمعات المتجانسة أو تعبر عنها - هى ما أسعى إلى مهاجمته وتقويضه خلال عرض هذه التأملات.

على المستوى الأكثر تجردًا وجوهريةً، تتصل المسألة التى أعالجها بالطريقة التى يجب أن نتصور بها الذات البشرية human subject، وما هى الآثار المترتبة على النظام العملى للتصور ذى الأساس الراسخ للموضوع. فعلى الجانب السلبى أو النقدى، فإن همى هو كشف افتراض خاص بالذات البشــرية تشــترك فــى تبنيــه النظريات السياسية التى تسيطر على المشهد المعاصر وإسقاط هذا الافتراض. وهو افتراض يتعلق بالهُوية أو الذاتية subjecthood التى تحرك كل الأشــكال الســائدة لليبرالية والنزعة المحافظة والاشتراكية، وهو ما أرغب فى وصمه بأنه خاطئ فى النظرية وضار فى التطبيق. وهذا الافتراض - أى افتــراض أن أنــواع الهُويــة البشرية، ما لم تكن بالكامل بُنى للممارسة السياسية، فإنه ينبغى لها رغــم ذلــك أن تنعكس أو تنطبع فى مؤسسات النظام السياسى الأساسية - يُطرح بطرق شتى فــى رؤى سياسية مختلفة يوجد فيها.

فى بعض الرؤى يكون دور المؤسسات السياسية هو دعم الهويات المتهاوية، ومداواة الجروح التى أحدثها التغير الثقافى فى التــراث الراســخ، بينمــا يكــون المشروع فى غيرها هو تشكيل هويات جديدة باستخدام السلطة السياسية. والواقــع أن مشروع تشكيل صور جديدة من الهوية البشرية من خلال الممارسة السياســية هو الشكل المعاصر البارز لهذه البدعة الجديدة، وهو موجود فى الكثير من أنــواع

الليبرالية الراهنة. إلا أن شكله الأشد وضوحًا والأكثر فظاظة يوجد فى الماركسية، وفى المقام الأول فى ذلك النوع من الماركسية الذى خططه لينين بعبقرية انتهازية. ويرى ماركس، كما يرى لينين وأتباع ماركس كافة، الأشكال التاريخية للهوية البشرية، كما يعبَّر عنها فى تقاليد طرق التفكير الشعبية الخاصة بالثقافات الموروثة، على أنه لا يمكن بحال من الأحوال اعتبارها تعبيرات عن الطبيعة والقدرة الإبداعية البشرية. وعوضاً عن ذلك، فإنه محكوم على كل أشكال الحياة التى وجد فيها البشر هوياتهم حتى الآن بأنها مصادفات وظلال تلقيها بُنى الإنتاج الأساسية. وفى هذه الرؤية الاختزالية reductionist تبدو كل المنجزات الثقافية المختلفة للبشرية ظواهر مصاحبة وانعكاسات عابرة للتغيرات التى تحدث فى القاعدة الاقتصادية للمجتمع البشرى. ونحن جميعًا على علم بهذا الكلام، قل أو كثر. ولكن الجانب الإيجابى والخرافى (الميثولوچى) للمادية التاريخية الماركسية[٢] أقل وضوحًا، وأقل شيوعًا فى التعليق عليها. إنه التصور الماركسى للطبيعة البشرية الحقيقية والجوهرية على أنه يجرى إخفاؤها وحجبها، وإحباطها وتشويهها بواسطة الأشكال التاريخية كافة التى عاش فيها البشر فى يوم من الأيام.

الناس فى العالم الحقيقى للتاريخ البشرى ليسوا نماذج مثالية للنوع البشرى، بل هم ممفصِلون articulators لأساليب الحياة المحددة التى تعكس ظروفهم وتعبِّر عن هويتهم المميزة وتمنحها لهم فى آن واحد. وفى المقابل، تسعى الشيوعية الماركسية إلى محو الموروثات الثقافية للبشرية، وهى بذلك تسعى أيضًا للحيلولة دون أقوى منجزات العالم الحديث لمصلحة الهوية الخرافية، أى هوية الإنسانية العالمية. وكون هذه الخرافة - خرافة الماهية البشرية المثالية من الدين والأسرة والمحلية وكل حوادث الزمان، المطهَّرة من الصراع والمحرَّرة من المصادفة - خرافة روحية (غنوصية Gnostic) وليست مسيحية أو يهودية لا أهمية لها هنا إلا لإلقاء الضوء على حقيقة أن الطابع شبه الدينى للماركسية اللينينية، والذى جرى التعليق عليه فى ألف قول أكاديمى مبتذل، قابِل للمناقشة إلى حد بعيد جدًا. وتكمن خصوصية الماركسية، بشكلها البدائى ونسختها السوفييتية المطورة، فى دمجها

الطموح الروحى (أو الغنوصى) بالادعاء العلمى. وإذا كانت الماركسية دينًا، فهى كذلك فقط إذا ما اعتبرنا أن الإيمان بالقوى الخفية والثيوصوفية - وهى أشكال حديثة للفكر السحرى تسعى إلى الحد من المأساة واللغز من خلال نوع من المعرفة الروحية العقلانية - نوع من الديانات.

تلتزم الأنثروبولوچيا الفلسفية الماركسية برؤية تقول إن أشكال الهوية البشرية التى حققت إدراكا تاريخيًا ملموسًا تعد انحرافات ووقائع قد لا يمكن تحاشيها أثناء نمو القدرات الإنتاجية البشرية، ولكنها رغم ذلك وقائع تخفى الجوهر البشرى بدلاً من أن تكشفه. فالرجال والنساء ليسوا، كما يُفترض أن يكونوا، بولنديين أو إسبان أو إنجليز أو سكوتلنديين وليسوا كاثوليك أو يهودًا أو مسلمين. إنهم رجال ونساء فحسب، وأمثلة للنوع البشرى اكتسبت هوية ثقافية اصطناعية من خلال مصادفة الانتماء إلى طبقة بعينها فى حقبة تاريخية معينة. وينتج عن هذه الأنثروبولوچيا الماهيوية أن كل إدراكات الهوية البشرية - فى الدين والفن والتراث الثقافى - غريبة عن إدراك الجوهر البشرى ومعادية له، غير أنها مفيدة فى تعزيز اتساع الإنتاج وبالتالى فى تعزيز الظروف الاقتصادية الضرورية للمجتمع الشيوعى.

يجب ألا نفترض للحظة أن هذه الأنثروبولوچيا الفلسفية الماركسية غير متورطة فى الممارسة الشيوعية. إنها عنصر أساسى فى الماركسية اللينينية لدرجة أنها حين تزول لن تكون البشرية الشيوعية مثل أية بشرية عرفها التاريخ. فسوف تُمحى كل الصلات الثقافية التى منحت الناس الحقيقيين هوياتهم، وسوف لا يبقى غير البشرية التقليدية. ومن بين مقولاتى الأساسية أن البشرية التقليدية التى سوف تظهر على المسرح التاريخى لا وجود لها ولا تدل على شيء فى الواقع، وهو عكس ما تقوله الماركسية. ولهذا السبب لم تكن النتيجة العملية للسياسة الشيوعية هى تحرير الناس من الهويات الثقافية الاصطناعية والقمعية، بل شن الحرب فقط على الهويات التى تمتلكها ذواتهم.

ربما تجدر الإشارة إلى أن البُطْلان العملى للتصورات الماركسية الخاصة بالإنسان الاشتراكى مثبت فى ظاهرة الوطنية الغريبة المُرَحّلة التى ربما نلاحظها

فى أجيال طبقة المثقفين اليساريين الغربيين. فقد تبنت هـذه الجماعـات الاتحـاد السوفييتى، ومن بعده الصين، باعتباره بؤرة الحاجات الخاصة بالولاء الذى أنكروه فى أنفسهم من خلال تبرئتهم من ولاءاتهم الموروثـة. وكانـت النتيجـة وطنيـة اصطناعية تحول الولاء فيها إلى مجتمع ودولة بعيدين وخياليين إلى حـد كبيـر. وأعتقد أنه استنادًا فقط إلى هذه الوطنية المُرَحّلة أو الاصطناعية يمكننا فهم الكثيـر من التفاهات التى فى التصورات الفكرية الغربية الخاصة بالنظـام السـوفييتـى. وصور النظام السوفييتى المغايرة للواقع التى نجدها فى أعمال برنارد شـو Shaw وويبز Webbs، وأراجون Aragon وسارتر Sartre يمكن تفسيرها تفسيرًا جزئيًـا على الأقل من ناحية مطالب الحاجة المكبوتة إلى ولاء وطنى وانتمـاء جمـاعى. وليست هذه الظاهرة ذات أهمية تاريخية فحسب. فنحن بحاجة إلى تذكير أنفسنا بأنه ربما يكون قِصَر عهد نظام بول بوت Pol Pot، وهزيمتـه علـى أيـدى القـوات الفيتنامية المحتلة التى يساندها الاتحاد السوفييتى، هو فقط ما يفسر عـدم وصـف الأوساط الأكاديمية له عادة فى الوقت الـراهن مـن ناحيـة تحطـيم المعتقـدات والمؤسسات التقليدية والتجديد فى التخطيط الحضرى.

هنا قد نقوم باستعراض سريع للسياسة الشيوعية، بدءًا بالعودة إلـى جانـب مهمل فى نظام ماركس، هو باعثه المعادى للحداثة؛ فقد ورث ماركس من هيجـل تصورا ذاتيًا للحداثة، ولكن هذا التصور كان فى حالة ماركس مجرد خداع للذات. فعلى عكس هيجل، الذى قَبِل تعقد المجتمع المعاصر وسيطرة روح الفردية عليـه باعتباره قدرًا تاريخيًا، أعلى ماركس من شأن النموذج المثالى – الشيوعى – الذى يقوم مضمونه على إنكار معظم الملامح المميزة للثقافة الحديثة. وبذلك نجد أن نفس الأشياء التى تميز المجتمع المدنى أحسن ما يكون – مثل التقسيم الموسـع للعمـل، والنظام المعقد لتراتب المكانة، وتنوع التقاليد الثقافية – تجبر جميعها على الاختفاء فى الشيوعية، ومعها مؤسسات المال وتسعير السـوق التـى لا يمكـن للمجتمـع الصناعى (فى الواقع) إعادة إنتاج نفسه بدونها. والأمر الأكثر أهمية هو أن الطابع الأساسى للعصر الحديث – وهو الفرد المستقل الذى تتاح له حرية الوصول إلـى

مجموعة من أشكال الحياة وأنماط الفكر - سوف يختفى فى المجتمع الشيوعى الذى قمع تجربة الصراع الأخلاقى والمعاناة الفكرية. ذلك أنه حسبما نذكر من تكهنات "الأيديولوجيا الألمانية" The German Ideology (الذى كتبه ماركس وإنجلز فى عام ١٨٤٦ ونُشر لأول مرة عام ١٩٣٢)، سوف تكون الفلسفة والفن - وهما النشاطان الأساسيان التى يمكن فيهما للإنسان الحديث استكشاف مفارقات ظرفه والسعى إلى تعيين حدوده - أمرًا زائد على الحاجة بموجب تذويب مركز اهتمامها التاريخى، وهو الفرد البشرى، واستيعاب هذا الفرد فى حياة مشاعية communal جديدة.

التزمت النظرية الماركسية دائما بمحو التعبير الحديث عن الهوية البشرية باعتبارها فردية. ولكنها كانت تهدف باستمرار، حينذاك، إلى القضاء على تلك الأشكال الباقية من الهوية الثقافية التى تحتفظ بالإحساس ما قبل الحديث بالفردية؛ لذلك فهى أيضًا نظرية شيوعية. وحين وصل البلاشفة إلى السلطة أعلنوا الحرب على تقاليد روسيا المحلية التى لم تكن حتى ذلك الوقت قد فقدت أيًا من ضرورات الحاجة إليها. وكان هدفهم هو إحداث قطيعة مع الماضى، كى يفرضوا ظهور نظام جديد لا يكون فيه للهوية القومية، وغيرها من أشكال الهوية الثقافية التى كانت موجودة فى العالم القديم، أى دور تقوم به. وربما يكون هذا الهدف هو أفضل ما يفسر الحرب الاقتصادية المعوّقة على الفلاحين الروس والأوكرانيين فى الثلاثينيات، ويعلل إلى حد كبير الإبادة الجماعية الشيوعية لهؤلاء الناس باعتبارهم من الكالموك.

من المهم جدًا التعرف على عداء الشيوعية السوفييتية للتقاليد الروسية، لأن ذلك هو ما يُكَذِّب التفسير الغربى (والقومى الشرق أوروبى) السائد للنظام السوفييتى باعتباره استمرارًا لتراث الاستبداد الموسكوفى تحت راية جديدة. وهذا التفسير - الذى يمكن بموجبه تجميع الثقافات السياسية فى ثنائيات، المدنى والاستبدادى، والديمقراطى والظالم، حيث تصنّف الثقافة الروسية على أنها استبداد شبه شرقى - هو ما يُستعان به عند الكلام عن "الإمبراطورية الأخيرة" أو

"القياصرة الجدد". ويحول تصنيف أنماط أنظمة الحكم هذا دون رؤيتنا للنظام السوفييتي الذى ليس بحال من الأحوال (مثله مثل "ألمانيا الاشتراكية الوطنية") استبدادًا تقليديًا يزيد بأى قدر على الاستبداد الشرقى.

تهمل الحكمة التقليدية بين الباحثين الغربيين، أثناء سعيهم لتعليل أهوال النظام السوفييتي باعتبارها من موروثات التراث الروسى الهمجى، دور النظرية الماركسية فى تشكيل النظام السوفييتى وإعادة إنتاجه[٣] والعداء الشديد لكل من تراث الشعب الروسى ومنجزاته. والحقيقة أن هناك بعض نقاط التشابه بين ما يُسمى فى زماننا بالإمبراطورية الروسية وإمبراطوريات أوروبا فى القرن التاسع عشر. وهى لا تفيد الشعب الروسى، الذى لا يزال من بين أفقر الأمم فى النظام السوفييتى، ولا حتى النخبة السوفييتية، التى تعد أعظم امتيازاتها فرصة الفرار إلى الخارج. ونادرا مايدرك المراقبون الغربيون طبيعة الحداثة الأساسية الخاصة بالنظام الشمولى السوفييتى عند إسقاطهم مفاهيم الماضى وصوره على الواقع السوفييتى. فى الوقت نفسه، لم يضع البلاشفة عند إتلافهم تقاليد الحياة الروسية، وهو ما ينطوى على نوع من المفارقة، أساسًا متينًا للتطور الحديث بحق. وأثناء محو البلاشفة للثقافة المدنية التى كانت سائدة خلال العقود الأخيرة من القيصرية، أخرجوا روسيا عن مسار الحداثة الحقيقية إلى طريق غريب وغير واقعى تَحَقَّقَ بمقتضاه بعض أبرز جوانب العالم الحديث بشكل عنيد ورهيب.

يعد الاتحاد السوفييتى من منظور ماركس ولينين فشلاً مزدوجًا. فهو لم يحقق الخيال المعادى للحداثة فيما يتعلق بشكل الحياة المشاعية التى تختفى فيها الفردية، بل تسبب فى إعادة ميلاد شرسة لطابع من الفترة الحديثة المبكرة، وهو الفرد الهوبزى الذى يرى كل علاقة اجتماعية عملاً من أعمال المبادلة. وهذا الطابع الهوبزى هو "الإنسان السوفييتى" Homo Sovieticus الحقيقى. وفى الوقت نفسه فإن الحياة الاجتماعية الحقيقية الباقية فى الاتحاد السوفييتى حياة تؤكد فيها تقاليد العالم القديم المحطمة – تقاليد التدين والولاء الثقافى والحب الرومانسى – فى مواجهة سلطة الدولة السوفييتية التى لا يمكن إزاحتها. وفيما يتعلق بالإنسان

السوفييتى نفسه، فهو شكل فريد من صنع السلطة السوفييتية وليس له وجود خارجها.[٤] ولذلك فإن هذا الإنسان السوفييتى كذبة، حتى فى حقيقته الهوبزية، لأنه مجرد تزييف دارج للطابع اليائس الذى صوره مؤلف كتاب "اللوياثان". ومع ذلك فهو النتيجة الوحيدة لمشروع لينين البشع الذى أعلن بتباه واضح أن البلاشفة سوف يصبحون مهندسى أرواح، وهى نتيجة من الحقارة والتفاهة بحيث تبرر ملاحظة كولاكوفسكى حين قال: "هكذا يستيقظ بروميثيوس من حلم السلطة على نحو مخز مثل جريجور سامسا Gregor Samsa فى رواية كافكا "التحول"(*) Metamorphosis".[٥]

علام تدلنا النتائج المفجعة للمشروع الماركسى لتشكيل الهوية البشرية العالمية المثالية، المجرد من كل ارتباطات محلية وتاريخية، عن طبيعة الفردية البشرية؟ بأكثر التعبيرات بساطة، يمكن رؤية تاريخ الممارسة الشيوعية على أنها دحض ذاتى للأنثروبولوچيا الفلسفية الماركسية. فبعد سبعين عامًا من الثورة البلشفية، لا يزال معظم رعايا النظام السوفييتى يعرّفون هوياتهم استنادا إلى أسس دينية وقومية، وليس طبقية أو سياسية. فهم بولنديون وأوكرانيون ومسلمون ومسيحيون، وسيظلون كذلك. وينبغى أن يقودنا الأثر الضار للممارسة الشيوعية إلى التخلى عن كل تنظير خاص بالمجتمع البشرى يعامل الهويات التاريخية والثقافية التى يضمها على أنها تنويعات غير مشروعة أو محلية فحسب لفكرة البشرية الشاملة.

البشر حيوانات محدّدة لذواتها إلى حد كبير جدًا؛ فهم يختلفون بالتحديد عن الأنواع الحيوانية الأخرى فى قدرتهم إلى حد ما على تشكيل هوياتهم بأنفسهم، ويعنى هذا أن الهوية الشخصية بالنسبة للبشر ليست حقيقة طبيعية، بل هى شىء من صنع الثقافة. فنحن كما نحن، ليس لأن الطبيعة صنعتنا على هذا النحو، وإنما لأننا (والضمير "نا" هنا يشمل أسلافنا كذلك) صنعنا أنفسنا بالشكل الذى هى عليه. وإهمال هذه الحقيقة أو كبتها هو ما يؤدى إلى تبرير ضار لتفاهات الفكر

(*) هناك ترجمات أخرى لاسم هذه الرواية منها "المسخ" و"الاستمساخ". (المترجم)

والممارسة العنصريين. وإذا كانت هويات الأشخاص اصطناعية وليست طبيعية، وإذا كانت تتفاوت داخل القيود العريضة التى تفرضها موهبتنا البيولوچية وتكشف عن تنوع غنى للأنواع والأشكال، فحينئذ يجب رفض أى تصور ماهيوى أو طبيعى للنوع البشرى باعتباره تصورًا زائفًا ومشوشًا. فنحن نُترك مع البشر داخل حيز التنوع مختلف المظاهر الذى يقدمون به أنفسهم لبعضهم البعض.

لتصور البشر على أنهم مخلوقات محدّدة جزئيًا لذاتها أثر مهم على التنظير المعاصر الذى يتسع كثيرًا نتيجة لتأثيره على الماركسية. فهو يتقاطع على الأقل مع أشكال الليبرالية الغربية السائدة التى تعتمد بالكامل على القصة الخيالية الفلسفية الخاصة بالفردية المثالية. ويعنى هذا أنها جميعًا وجدت تنظيراتها الخاصة بتصور للذات البشرية يكون أساس الهوية والقدرات الأخلاقيةَ فيه ليس الميراثُ الأخلاقى أو التراث الثقافى وإنما السماتُ الكلية للبشرية. غير أن فكرة الفردية البشرية الكلية، التى هى ملمح من ملامح الليبراليات السائدة فى الوقت الراهن، تسيء تصوير خلاصة تجربتنا باعتبارها حقيقة كلية. وعلى النقيض من المجتمعات الأخرى الأقدم عهدًا، فإن تراتبات المكانة فى مجتمعنا قابلة للاختراق، والأدوار معقدة ومتضاربة فى كثير من الأحيان، والمراقبة الاجتماعية للسلوك الشخصى متقطعة وضعيفة. والواقع أن ملامح ثقافتنا هذه هى موضع فخرنا، وهى أجزاء من حريتنا (باعتبار أنها شروط لقيم الاستقلال الشخصى والخصوصية اللذين نقدرهما). إن تعقد الشبكات الاجتماعية التى يتحرك داخلها كل منا والتى ليس بوسع أى منها، أو من الطوائف الأخلاقية المرتبطة بها، ادعاء اكتمال حياتنا أو ولائنا بها فى يوم من الأيام، هى مصدر الفكرة الليبرالية الخاصة بالفرد المستقل فى تجربتنا المشتركة.

الفرد الليبرالى بيننا، وإلى حد ما فى كل مجتمع مسته الحداثة، واقع تاريخى وإنجاز ثقافى ربما أثمن من أى إنجاز ورثتنا إياه الحضارة الأوروبية. وعلى هذا الأساس يصبح من غير المعقول إنكار الواقع التاريخى للفردية الليبرالية. غير أن تحويل هذا الأمر إلى نظرية كلية – أو جعله، على طريقة عصر التنوير، نهاية

التاريخ - يعنى بيع الأوهام. إن الاعتراف بالفردية الليبرالية باعتبارها خلاصة التجربة الحديثة، وبالتالى الاعتراف بتاريخية الليبرالية ذاتها، يعنى التخلى عن ادعاءات الليبرالية العقائدية الخاصة بالمشروعية الكلية. إلا أننا حين نفهم الفردية الليبرالية على أنها الترجمة المناسبة لتجربتنا كحداثيين، نتخلى فى ذات الوقت عن المشروع واضح الحداثة (أو التنوير) الخاص بوضع أسس لليبرالية أو مبادئ كلية للعقل المستقل. ونحن لا نفكك الفرد باعترافنا بحداثة الفرد الليبرالى المحددة زمنيًا (فى اللغة الاصطلاحية أو الفكر الحديث)، وإنما نستهل شكلاً للفردية ما بعد الحديثة الواعية كل الوعى بخصوصيتها التاريخية، وهى مفارقة أعود إليها بعد قليل.

تكمن قوة الفلسفة المحافظة فى إصرارها على تذكيرنا بالطابع المحلى لتجربتنا الخاصة بالفردية. فهى تبدد الرؤية الهلاوسية للبشرية المثالية وتعيدنا إلى وجهة النظر الأضيق، ولكن الأهم، الخاصة بالبشر الحقيقيين، بكل فروقها وتنوعها. وللفكر المحافظ قيمة لا تقدر فى تصحيح وهم أننا أنفس مجردة من أملاكها أو لا يعوقها شيء، وذوات ذات سيادة تتحرك بحرية، وقد أُبعدت عن كل عُرف اجتماعى وليست وارثة لأى تراث. إذن فالفلسفة المحافظة تتضمن نقدًا حاسمًا، ليس فقط فيما يخص ضلالات الماركسية الضخمة، بل فيما يخص كذلك أخطاء الليبرالية المهيمنة الأقل حجمًا ولكن ليست بالضرورة الأكثر صحة. ويمكن أن نلتقط من بين الفكر المحافظ نقدًا مدمرًا لليبرالية يعبر عنه كتاب ج.س. ميل "عن الحرية"، حيث جُمعت المفاهيم غير المنتقدة والمعيبة للاستقلال والفردية مع العداء الذى تحكمه الوساوس للتراث والعرف، لتقدم لنا ليبرالية تعزز فيها الغطرسة العقلانية، والفردية المتحررة من كل القوانين والمعايير، وديانة الإنسانية العاطفية، بعضها البعض وتقويه.

تعتمد ليبرالية ميل المتضمنة فى مؤلفه "عن الحرية" على إهمال التراث الثقافى باعتباره منشأ الفردية البشرية، وقد أثمرت هذا الاقتراح السخيف الخاص بتنظير الاستقلال (وممارسته) باعتباره استقلالاً عن التراث، وليس تنويعًا على

تقاليد بعينها. وتبعدنا ليبرالية "عن الحرية" - التى قد لا تكون الليبرالية الوحيدة، ومن المؤكد أنها، كما قلت فى موضع آخر،(٦) ليست أكثر الليبراليات فى كتابات ميل قابلية للتبرير - عن حقيقة أن الاستقلال والفردية يزدادان قوة وحجمًا، ليس فى المجتمع ما بعد التقليدى، بل فى المجتمع الذى يضم الكثير من التقاليد التى يمكن للأفراد التحرك فيما بينها بحرية، ولكن مع وضع كل منها تقييدًا للرأى على ممارسيه.

للمجتمع الذى تمجده الليبرالية الميلية - وهى الليبرالية التى خرجت من عباءتها كل الليبراليات السائدة فى الوقت الراهن - شكل خاص ليس فى حقيقته أى نوع من أنواع المجتمع التعددى. إنه مجتمع تحكمه نخبة من صناع الرأى - نسخة ميل العلمانية من طبقة المثقفين clerisy(*) عند كوليردج Coleridge - تدافع دفاعًا عنيدًا عن نموذج متحيز ضيق للفردية العقلانية والنزعة التقدمية. وفى هذه الرؤية الذاتية المحدودة تصبح التقاليد عوائق وعقبات فى سبيل الفردية، وليست وسائل يمكنها البقاء فيها بمفردها والتعبير عن نفسها، ويكون التنوع الموروث من الأساليب وطرق المعيشة الشعبية حديقة من الأعشاب الضارة التى يجب التخلص منها بدلاً من استكشافها والتمتع بها. ونرى هذا بوضوح عند ج.س. ميل نفسه الذى يقول ساخرًا إن "أحدًا لا يفترض أنه من الأفيد لأى من أبناء بريتانى أو الباسك ... أن يكون (فرنسيًا) بدلاً من الجلوس عابسًا على جباله، تلك البقايا شبه المتوحشة من العصور الماضية التى تدور فى مداره الذهنى الصغير"، حيث يعبر بذلك عن احتقاره للشعوب الصغيرة والأقليات الثقافية، الأمر الذى يشترك فيه مع ماركس.

تعد الليبرالية الميلية، على الصعيدين النظرى والتطبيقى، قوة داعمة للتجانس الثقافى ومضادة للتنوع، وهو اتجاه سياسى يهمه التقدم أكثر مما تهمه

(*) Clerisy هو الاصطلاح الذى سكه كوليردج ليعنى الطبقة المثقفة التى تضم (بصورة أو بأخرى) موظفى الدولة من المسئولين عن الحفاظ على التراث القومى ونشره. وكان يجرى تطوير دور هذه الطبقة - مركزيتها وأهميتها بالنسبة للدولة القومية - بطرق شتى، نظرية وعملية، على امتداد القرن التاسع عشر. وعادة ما كان يحدث ذلك بإشارة صريحة إلى كوليردج. (المترجم)

الحرية. ولا يعنى التقدم هنا إزالة غير محسوبة للطاقات البشرية، بل فرض مخطط حياة يجعل من أهواء ومصادر قلق الطبقة المثقفة الأوروبية فى أواخر القرن التاسع عشر أمرا مقررا على الجميع. وكانت الليبرالية الميلية فى تجلياتها السياسية فى زماننا برنامجًا للتماثل الثقافى cultural conformity، حيث تجرى معاملة الكثير من التنوع الموروث الخاصة بمجتمعنا على أنه انحراف عن الأعراف الضيقة والخانقة الخاصة بهامبستيد Hampstead و بلومزبرى Bloomsbury. وطموح الليبرالية الميلية فى خلق عالَم اجتماعى خال من الغجر أو الحسيديين(*) يجرى فيه استيعاب الثقافات المهاجرة على وجه السرعة وفى ظل أعراف برجوازية اختفت منها فضيلتا تنظيم العمل والاعتماد على النفس، هو نوع من المجتمع البوهيمى الذى قد تكون استحالة تحقيقه من الناحية العملية نعمة من النعم.

مع ذلك فإن استحالة الهدف لا تجعل السعى إلى تحقيقه أقل ضررًا. ونتيجة للسمة الجدلية التى ينطوى عليها المنطق الداخلى لليبرالية السائدة فى زماننا، فقد ردت على تهديد التجانس الثقافى، الذى هو خِصم جهودها الذى لا يُقهر، بتبنى شكل آخر من الإمبريالية الثقافية يتم فيها الحفاظ على بقايا التقاليد المسحوقة كمشاهد مسلية للاستهلاك العام فى جيتوهات مدعمة. وبهذه الطريقة أشك فى ضرورة فهمنا للحماس الليبرالى لسياسات التمييز الإيجابى، باعتباره اعترافًا غير متعمد جاء متأخرًا عن موعده بالدمار الذى أحدثته السياسات الليبرالية الخاصة بالهندسة الاجتماعية فى مجتمعاتنا. (من الأمثلة التى تحضرنى هنا: تدمير مجتمعات الطبقة العاملة فى بريطانيا بواسطة سياسات الإسكان، والمجتمعات السوداء بواسطة البرامج المتجددة الحضرية فى الولايات المتحدة.) وهذا الاعتراف غير الواعى بأثر الليبرالية الحديثة، الذى يُحْدِث التسوية والتماثل، هو كذلك ما يفسر إلى حد ما تجاوزات التعددية الثقافية الغربية، ذلك الشكل الشائع هذه الأيام من النزعة الأبوية التى تهدف إلى تحنيط الآثار الميتة أو التى تُحتضر للتقاليد المطمورة أو المحبوسة وحفظ بقاياها كمشاهد عامة للتسلية. وسوف أحاول فيما بعد

(*) أتباع الحركة الحسيدية اليهودية التى ظهرت فى بولندا فى القرن الثامن عشر. (المترجم)

إثبات أن هذا الولع بالتعدد الثقافى هو فى حقيقته نقيض لاحترام التنـــوع الثقـــافى. وهنا أود التأكيد على أن كوارث السياسة الليبرالية الحديثة شرور تتساب بعناد مـــن أية ليبرالية، مثل ليبرالية جون ستيوارت ميل، تسعى إلى تحقيق الهيمنة السياســـية للفرد الليبرالى بدلاً من استهداف نظام سياسى يمكن أن تشـــارك فيـــه مجموعـــات متباينة من أشكال الحياة، بما فى ذلك حياة الفرد الليبرالى.

تكمن فضيلة الفكر المحافظ ونجاحه فى القضاء علـــى تجـــاوزات الفرديـــة الليبرالية، وفى إصراره على أن صور الحياة التى نرثها تشكل هوياتنا ولا تعوقها. فى الوقت نفسه فإنه عادة، أو غالبا، ما ينشأ النقد المحافظ للفردية المثالية الخاصـــة بالنظرية الليبرالية فى تصور النفس البشرية وفى وصفة النظام السياسى التى يمكن بيان أنها معيبة أصلاً. وينطلق المُنَظِّر المحافظ، شـــأنه فـــى ذلـــك شـــأن الناقـــد الجماعي communitarian اليسارى لليبرالية، بلا تروٍ من حقيقة أننا لسنـــا ذوات غير معوّقة، أو محرَّرة من الجسد، إلى الافتراض المختلف، بل الواضح فى زيفه، بأننا ذوات فى وضع جوهرى، أو ينبغى أن نكون كذلك؛ أى أننا (وأنا هنـــا أفســـر مصطلح النظرية الجماعية الحديثة[٧]) ذوات ترسم حدودها العضوية فى الجماعـــة الأخلاقية وتنعكس فى مؤسسات نظام سياسى واحد. وهذا هو الاعتقاد الذى يشترك فيه المُنَظِّرون الجماعيون اليساريون، مثل ساندل، والمحافظون الهيجليـــون، مثـــل سكروتون Scruton،[٨] ويرى أن الحياة الأخلاقية تزدهر فقط حين تتشكل الهويات الشخصية بالكامل بأن تصبح جزءًا لا يتجزأ من جماعة أخلاقية واحـــدة، بـــل وأن تطالب هذه الجماعات بحماية النظام السياسى الذى تكـــون، أو ينبغـــى أن تكـــون، متساوية معه فى الامتداد، ومؤهلة للحصول على هذه الحماية. وكنت قد أشرت إلى هذا الاعتقاد حين تحدثت عن تلك البدعة الحديثة باعتبارها هدف لأفكارى. ويعبّـــر عن هذا الاعتقاد فى أبسط صوره بأنه تعبير عن نزعة قومية وصفها أشعيا برلين بوضوح لا مثيل له بقوله:

> الوحدة البشرية الأساسية التـــى تتحقـــق فيهـــا طبيعـــة الإنسان تحققًا تامًا ليست الفرد، أو الارتباط الطـــوعى

> الذى يمكن حله أو تغييره أو التخلى عنه وقتما يشاء المرء، بل الأمة؛ ذلك أنه يجب أن يعود الفضل فى حياة الوحدات التابعة، وهى الأسرة والقبيلة والعشيرة والإقليم، إلى خلق الأمة والحفاظ عليها، حيث إن طبيعتها والغرض منها، وما يسمى فى العادة مدلولها، مستمد من طبيعتها وأغراضها، وذلك لأن هذه الأمور لا يكشفها التحليل العقلانى وإنما إدراك خاص يجب ألا يكون واعيًا تمامًا، للعلاقة الفريدة التى تربط البشر الأفراد فى الكل العضوى غير القابل للانحلال والتحليل الذى ربطه بيرك بالمجتمع، وربطه روسو بالناس، وربطه هيجل بالدولة.(٩)

الاعتقاد بأن النظام السياسى يفترض تضامنًا أخلاقيًا عميقًا، وافتراض أن هويات الأشخاص تحددها، أو ينبغى أن تحددها، عضويتها فى جماعة أخلاقية واحدة وإلا كانت مشوهة أو غريبة، ليس قاصرًا على التنظير قومى النزعة. بل هى معتقدات وافتراضات تحرك معظم الفكر وتبرز بروزًا خاصًا فى النقد الحديث لليبرالية.

لقد اعترفت بحقيقة مهمة فى نقد النقد المحافظ والجماعى لليبرالية الذى يركز على ما فى التصور الليبرالى السائد للذات البشرية من ضعف. ولكننى أرغب، على عكس النزعة المحافظة السائدة حاليًا بتنويعاتها المختلفة، فى إثبات أنها، ببعدها عن الواقع التاريخى، تشى بإحداث ضرر كبير فى شكل من أشكال الفكر يسعى بحق إلى إعلاء تفاصيل الممارسة الملموسة على كليات التنظير المثالى المضلِّلة. ويمكن بيان أن التصور المحافظ الجماعى للذات المحدَّد موقعها تحديدًا جوهريًا لا ينطبق على الممارسة الحديثة وعلى النموذج الذى هو فى أحسن الأحوال إطار مقيَّد. وبدايةً، يمكننا رؤية ذلك حين نتأمل تجربتنا. فإن أيًا منا لا

تعرّفه عضويته فى جماعة واحدة أو شكل واحد من أشكال الحياة الأخلاقيــة. لقــد "رضعنا لبن الكثير من المرضعات"، كما يقول فولــك جريفــل Fulke Greville، ونحن ورثة الكثير من التقاليد الفكرية والثقافية المميزة، والمتضاربة فــى بعــض الأحيان. وليست التقاليد التى نحن ورثة لها وحدات بلا نوافذ، أو كيانــات تتمتــع بالاكتفاء الذاتى لكل منها شكله المميز والمفرد حيث تتواجد معًا (كالحصــى) دون أن يكون بينها تفاعل، بل هى بالأحرى موشورات يعكس كل منها الضوء الصادر عن التقاليد الأخرى المحيطة به، وتلقى علينا مجتمعةً فى كل منا نمطًا متغيرًا مــن الألوان. ويعطى تنوع وتناقض ميراثنا الثقافى لهوياتنا جانبًا من التعقد والتعددية لا يقوم على المصادفة، بل هو جزء جوهرى منها (إن جاز لنا قول ذلك). وعلى أية حال فنحن نرى أن القدرة على تصور أنفسنا بطرق مختلفة، وإضمار مشــروعات ورؤى متنافرة، وتشكيل أفكارنا وحياتنا بمقولات ومفاهيم مختلفة، أمر أصيل فــى هويتنا باعتبارنا كائنات انعكاسية.

من الممكن صياغة هذه النقطة بعبارة أخرى؛ فتجربة **الهامشية** معروفة لنا جميعًا باعتبارها بعدًا أصيلاً فى هُويتنا. ولأننا ننتمى إلى الكثير مــن الجماعــات والشبكات المختلفة فى الوقت نفسه، بل المتعارضة فى الكثير من الأحيان، فنحن لا ننتمى فعليا انتماءً تامًا لأى منها. والقدرة على أن ننأى بأنفسنا عن أيــة علاقــة أو ارتباط، وعلى تخيل أنفسنا وقد فصلّنا أيًا من التشابكات الكثيرة التــى تــدخل فــى هوياتنا أو غيرناه، هى فى حد ذاتها عنصر أساسى من عناصر هويتنا. وحتى حين تشكلنا ارتباطاتنا، **فنحن** (ربما ليس كل الرجال والنساء) تشكلنا فى الوقــت نفســه معرفتنا بأن بإمكاننا تغيير أى من هذه الارتباطات أو حله. والرغبة فى عكس مــا هو قائم والسعى إلى كبت تجربة الهامشية يعد سعيا إلى تغيير طبيعتنا ذاتها

ومع ذلك فالرغبة فى تغيير طبيعتنا هى كذلك رغبة فــى محــو تاريخنــا. فظرف التعقد الأخلاقى الذى أشرت إليه ليس أمرًا جديدًا من صنع التفسخ الحديث، بل هو ظاهرة تكشف عن نفسها فى الحياة الأوروبية على الأقــل منــذ العصــور الوسطى. وأعتقد أننا نجد قراءة دقيقة للتاريخ الأوروبــى فــى ملاحظــة مايكــل أوكشوت حين يقول:

من المؤكد أن الحث على فرض طابع التكافل المشترك أو الجماعى solidarite commune على الدولة ميل ملحوظ، ولكنه ليس ميلاً سائدًا فى الخيال السياسى الأوروبى الحديث، ويمكن التعرف عليه بسهولة باعتباره من بقايا الرق الذى يليق بالشعوب الأوروبية أن تخجل منه خجلاً شديدًا... فلم يجد قط أى أوروبى مدرك لميراثه من الفهم الأخلاقى أن بالإمكان إنكار المرغوبية العليا للارتباط المدنى بدون الشعور العميق بالذنب.(١٠)

تفوق قراءة أوكشوت للتاريخ الأوروبى على أية قراءة قدمها المحافظون الجماعيون أمر تؤكده حتى مجرد نظرة سريعة على أبجديات تاريخ الدولة الأوروبية الحديثة. والحقيقة الواضحة هى أن القليل جدًا من الدول الأوروبية هو الذى يتوافق مع أية جماعة قومية، إن كان منها ما هو كذلك. فالدولة ذات السيادة فى المملكة المتحدة هى على وجه التحديد مملكة تضم أربع أمم، وليست دولة قومية. وماذا تكون إسبانيا سوى أنها من صنع الملَكية؟ ولكى لا نغفل النموذج المضاد، فلنتذكر أنه فى عام ١٨٧٠ أظهر استطلاع أُجرى لتلاميذ المدارس الفرنسية أن أغلبهم عجزوا عن ذكر اسم الأمة التى يعيشون فيها، وذكروا بدلاً من ذلك اسم المنطقة أو الإقليم.(١١) والاعتقاد بأن الوعى القومى ملمح من ملامح الشعوب الأوروبية راسخ منذ زمن بعيد هو فى واقع الأمر اعتقاد غير تاريخى، وهو لهذا السبب لا يتسم بالاعتدال إلى حد بعيد. إنه وهم من خلق نظرية خاطئة تفهم النظام السياسى بطريقة شبه طبيعية على أنه تعبير عن مجتمع قَبْلى الوجود، حين يُفهم بدقة على أنه مسألة ولاء سياسى مطلق لصنع السلطة ذات السيادة. ومرة أخرى يوضح كولناى Kolnai ذلك بقوله:

ليس المجتمع الإنسانى مكونًا من أمم... بنفس الطريقة المحددة التى يتكون بها من أفراد، أو من دول ذات سيادة. فتشكيلة القوميات زاخرة بالتأويلات والالتباسات والمناطق الغائمة. وينتج عن ذلك أن تصورات النزعة القومية (باعتبارها مبدأ كليًا)، وتصور وجود نظام "عادل" أو "طبيعى" للدول القومية – فى الواقع وفى النظرية – مجرد يوتوبيا محضة. فلا يمكن أن يكون هناك نظام للدول ولا نظام للحدود لا يدخل فيه عامل الاعتباطية والاحتمال والمصادفة التاريخية. وادعاء "تنقية" جسم البشرية – شأنه فى ذلك شأن كل المشروعات الأخرى طبيعية النزعة أو شبه العقلانية التى تدعى وضع "مبادئ واضحة" يثبت عمومًا أنها خادعة – ليس سوى دفع للاعتباطية إلى أقصى حد لها.(١٢)

عزوت إلى الفكر المحافظ إضاءات عميقة فى الهُوية البشرية أهملها جزء كبير من الليبرالية. وهى إضاءات محافظة تنظر إلى افكار حزب الهويج (والماركسية) الخاصة بطرق التفكير الشعبية التاريخية وأشكال الحياة الملموسة على أنها انحرافات_ أى باعتبارها حُجُب يجب البحث عما وراءها، أو (كما يقول ستيوارت هامبشير):

إنسان نظرى مثالى يرتدى حلة كلاسيكية جديدة، كما فى لوحات رينولدز Reynolds، كى يدل على أنه لا ينتمى إلى مكان أو زمان بعينه، (محاط بـ) الضوء السماوى للمشهد المثالى والكلاسيكى غير محدد الزمان الذى لا يمكن (فيه) للعقل إخباره بالطريقة التى ينبغى أن يتزوج بها أو التى ينبغى أن يتكلم بها مع أطفاله... أو يعطى الأولوية لولاء محلى على غيره(١٣)

- بحيث تكون الفكرة نفسها سرابًا.

يعنى هذا أننى وجدت فى النزعة المحافظة الحقيقة المهمة التى تؤكد على أن التصورات الماركسية للإنسانية العالمية زائفة أو مشوشة وضارة عند التطبيق. وأريد الآن أن أعرض نقدًا آخر لأشكال النزعة المحافظة المعاصرة السائدة، وهى جماعية وغالبًا ما تكون قومية النزعة، وذلك من خلال محاولة رسم صورة أكثر إيجابية لنوع النظام السياسى الذى لا يعتمد على التضامن الأخلاقى قَبْلى الوجود. وافتراضى هو أنه فى فسيفساء التقاليد المعقدة، التى هى المجتمع الحديث، تبدو أية حكومة غير مهيأة بالقدر الكافى للقيام بدور الحارس أو الحامى لأى من التقاليد التى تتولى حمايتها. وليس بوسعها أن تدعى التعبير عن أية جماعة أخلاقية لها دعامات عميقة فى المجتمع، لأنه لا وجود لهذه الجماعة. وفى سياق كهذا تنحصر مهمة الدولة فى الإبقاء على ما يسميه أوكشوت الارتباط المدنى فى حالة جيدة، وذلك هو البناء القانونى الذى قد يتعايش فيه فى سلام ممارسو التقاليد المختلفة الذين لا يجمعهم غرض مشترك. وبسبب الرغبة الشديدة فى تحقيق الفعالية الحكومية المفرطة تبدو الدول الحديثة جميعها عرضة إلى حد كبير لصرف انتباهها عن هذه المهمة الحيوية. فكل مشكل وكل شر، بدءًا من إساءة استخدام المخدرات إلى التفكك الأسرى، ينظر إليه على أنه تهديد رهيب للنظام الراسخ الذى من واجب الحكومة حمايته. وعلى عكس هذا الإجحاف الحديث، سوف أورد ملاحظة فيتجنشتاين التى تقول إن محاولة دعم التراث المعتل من خلال الاحتيال المتعمد أشبه بمحاولة إصلاح بيت عنكبوت ممزق بيد مجردة. والاستعانة بسلطة الحكومة للتدخل فى مشاكل ليس لدى الحكومة حلول لها فيه منافاة للعقل إلى حد كبير. وما نراه من تجليات التفسخ المعاصر الذى ينزعج منه الرأى المحافظ التقليدى لا يشكل فى الواقع خطورة على حياة المجتمع، وحبذا لو تركت السياسة المحافظة للمجتمع مهمة أن يرعى نفسه فى معظم الأمور. فمن المؤكد أن وسائل التجديد والإصلاح الذاتى فى المجتمع أكبر بكثير مما يمكن لعمل الحكومة المتداعى تعبئته.

ويكمن المعنى الضمنى لهذه الرؤية الخاصة بطابع الدولة الحديثة فى ضرورة أن تكون الحكومة الحديثة (على عكس الحكمة التقليدية، الاشتراكية والمحافظة) حكومة صغيرة أو محدودة. فحيثما لا يكون التضامن الأخلاقى العميق متوافرا بالقدر الكافى، وحيثما يكن هناك تنوع ثقافى وليس مجتمعًا متساوقًا تساوقًا تامًا (كما هو حال المجتمعات الحديثة كافة)، يصبح دور الحكومة الأول والأخير هو الحفاظ على حرية الارتباط الاجتماعى فى ظل حكم القانون. والحرية التى يُحافظ عليها فى هذه الحالة هى حرية الفرد الليبرالى، لكنها حرية تضمن بالتالى الحرية الثقافية، وهو الشرط الذى يتيح للأفراد، إن هم أرادوا ذلك، حرية استكشاف شكل الحياة الموروث والاختيار بينه وبين الهجرة عبر التراث إلى أسلوب حياة يفضلونه. و فى هذه الرؤية، يحمى التنوعَ الثقافى نظامٌ سياسى يكفل حريات الاعتقاد، والمهنة، والتعاقد، والعمل التجارى. وليس شكل الحكومة المميز لهذا النظام السياسى هو الحالة الدنيا من النظرية المؤيدة لمبادئ الحرية، ولكنه شبيه بالدولة المقيدة الخاصة بالليبرالية الكلاسيكية. إنه شكل من أشكال الحكومة يتمتع كل فرد فيه، وبالتالى كل تراث ثقافى يتضمنه المجتمع، بقدر مساو من الحرية فى تطوير نفسه بالتوافق مع تمتع الآخرين بحرية مساوية فى أن يفعلوا الشيء نفسه.

هناك نقطتان يستحقان التوضيح بشأن تصور الحكومة هذا فى مجتمع يتميز بقدر كبير من التنوع الثقافى. النقطة الأولى هى أنه بناءً على وجهة النظر التى أعرضها فإن من واجب الحكومة احترام تنوع التقاليد الثقافية، وبالتالى السماح بظهور أشكال متنافسة وربما لامتكافئة من الازدهار البشرى، ولكن ليس من واجبها محاولة تأسيس التقاليد أو أساليب الحياة فى الجيتوهات التى تمولها الدولة بالدعم. وبناءً على ذلك فإن النظام السياسى الذى أوصى به على طرفى نقيض من ذلك النظام الذى يروِّج له الداعون إلى التنوع الثقافى. ذلك أن هؤلاء، ممن تحركهم الكراهية الأخلاقية للتقاليد السائدة والافتتان التلصصى بالثقافات المطمورة أو المسحوقة، يسعون إلى تحصين تقاليد الأقليات داخل مؤسسات محمية وإلى منحهم امتيازات تعسفية.

هذه التعددية الثقافية زائفة ومدمِّرة لأنها تعبر عن اقتناع عنصرى بأن ثقافات الأقليات لا يمكن أن تحافظ على نفسها بدون الدعم الأبوى، ولأنها تسعى إلى الاستعاضة عن شكل من أشكال الإمبريالية الثقافية بآخر. (يوضح عدمَ حاجة ثقافات الأقليات هذه باستمرار إلى حماية سياسية تاريخُ المهاجرين الهنود فى بريطانيا وتاريخُ المهاجرين الصينيين واليابانيين فى الولايات المتحدة، حيث كانت المؤسسات الحكومية فى كل حالة من الحالتين عائقًا فى سبيل تقدم الأقليات وليس عونًا لها). بل كما يبين التاريخ المأساوى للسود الأمريكيين، فإن تلك الإجراءات الأبوية والرفاهة عادة ما تفيد فى الإجهاز على الحياة الأسرية والثقافية التراثية التى أصابها الإجحاف الاجتماعى والضائقة الاقتصادية بالضرر. ولو أمكن إنجاز النتيجة النهائية للتعددية الثقافية فسوف تكون فى واقع الأمر صورة منعكسة لنظام المزايا والانفصالية separatism التى يؤيدها المحافظون الاستبداديون، وهو ما يعنى باختصار تأسيس نوع من الفصل الثقافى العنصرى cultural apartheid.

لا تعنى ضرورة تبرؤ الحكومة من هوس التعددية الثقافية المعاصر أنه ينبغى لها أن تصبح دولة عَسَس. فقد تتصرف الحكومة التصرف الصحيح لتوفير المنافع العامة التى تقل عن الحاجة ومساعدة المحتاجين فى كفاحهم من أجل الحصول على الفرص والاستقلال. إلا أنه ينبغى على الحكومة بصورة عامة الامتناع عن إنتاج الفضائل التى تسعى إلى توليدها فى المجتمع. وفى مجال التعليم الحيوى، على سبيل المثال، هناك الكثير مما يشير إلى أننا نكون أفضل حالاً فى ظل نظام لخفض الضرائب والكوبونات، التى يمكن بها للأسر أن تعيل نفسها بشكل شخصى، مما نكون عليه فى وجود ذلك الكيان البيروقراطى الضخم من مدارس الدولة. ولم يلاحظ مؤيدو تعليم الدولة أن التوفير العام للتعليم كثيرًا ما يولِّد مشاكل مستعصية، حيث يحتوى المجتمع، كما هو الحال عندنا، على أساليب حياة مختلفة ذات تصورات متعارضة للأسرة والإنجاز الشخصى. فالمسلم البريطانى المقيم فى أحياء لندن المزدحمة لا يرى نفس الرؤية الخاصة بدور التعليم التى يؤمن بها شخص إنسانى النزعة وعلمانى فى كنسنجتون، ولا يمكن تحاشى أن النظام

التعليمى الذى تقدمه الدولة يصبح مجالاً لصراع سياسى تخسر فيه الأقليات الضعيفة أو غير المنظمة خسارة فادحة وينشغل التربويون فيه عن مهامهم الأساسية.

يُعَدُّ القول بأن توفير الدولة للتعليم وصفة للقضاء على الصراع الاجتماعى وتسييس للحياة فى المجتمع متعدد الثقافات مثالاً للحقيقة العامة التى تقول إن توفير الحكومة للخدمات الاجتماعية لابد أن يولِّد ضغطًا فى اتجاه التجانس الثقافى الذى لا يكبح جماحه سوى ثمن الصراع السياسى الممتد. والمعنى الضمنى السياسى لهذه الحقيقة هو أن كلاً من الاستقرار الاجتماعى والحرية السياسية يصبحان فى وضع أفضل إذا انسحبت الحكومة من تلك الأنشطة وقَصَرَت تدخلها على تمويل الخيار الطوعى فى التعليم وفى غيره بالنسبة للأسر والأفراد من ذوى الموارد المالية الضئيلة. وكل سياسة حكيمة، من وجهة نظر المحافظين، يتعين عليها السير فى هذا الاتجاه. وتلك نقطة تتصل اتصالاً كبيرًا بفكر المحافظين الواضح إهماله لحقيقة أن الآثار المدمِّرة للدولة المتعدية على الحرية والتراث جزء أصيل من وجودها نفسه ولا يُقضى عليها بصورة كبيرة حين تستولى الأحزاب ذات الميول المحافظة على آلة الدولة لبعض الوقت.

وتكمن إحدى نتائج وجهة النظر التى أعرضها فى أنه إذا كان لابد للحكومة من حماية مجموعة من التقاليد التى يتضمنها مجتمعنا، فينبغى عليها حينئذ ألا تحابى أيًا منها بشكل خاص. وهذا بدوره يوحى بأنه ليس هناك ضمان لنجاح التقاليد وأشكال الحياة الراسخة فى إعادة إنتاج نفسها. وانسحاب الحكومة إلى وظائف محدودة ومحددة قد يُسَرِّع فى الواقع خطى التغير الثقافى فى بعض مجالات الحياة الاجتماعية. فعلى وجه التحديد، سوف يكون شكل حياة الفرد الليبرالى فى النظام السياسى الليبرالى الذى أوجزه هنا مجرد أسلوب حياة ضمن الكثير من أساليب الحياة، وليس هناك ما يضمن أنه سوف يحتفظ بالصدارة بين التقاليد الثقافية التى وجدت لها مأوى بيننا. غير أننا لسنا مضطرين للنظر إلى كل تغير اجتماعى باعتباره تقدما كى نقبل فكرة أنه جاء كنتيجة حتمية للتقييد الصحيح

للسلطة الحكومية. وعلى الأرجح فإن التقاليد وأساليب الحياة التى تتطلب، لإعادة إنتاجها بنجاح من جانب الحكومة، ما هو أكثر من طلب الحماية من حكم القانون وإتاحة الفرص لأصحاب الموارد القليلة، لا تستحق البقاء.

ليس واجب الحكومة دعم الهُويات المنهارة وتعزيزها، ومنح الهويات للأشخاص الذى يعانون من الاغتراب، أو بصورة عامة جعل العالم ملاذا للتقاليد الثقافية التى تُعَرِّضها الحرية التى يحميها الارتباط المدنى للخطر. وليست مهمة الحكومة حماية التقاليد المنحسرة بحبس ممارسيها فى محميات مؤسسية ممولة من أموال دافعي الضرائب. كان ذلك هو اتجاه الحكومات المتزايد فى سياستها المتبعة تجاه الأقليات فى الكثير من الدول الغربية. ولكن هذه هى السياسة الحمائية فيما يخص الحركات وأساليب الحياة الاجتماعية التى كان جون أندرسون John Anderson ينتقدها حين كتب مقاله البارز عن دولة الأرقاء.

من الواضح أن النقاش الذى طرحته يسير فى عكس اتجاه معظم الفكر المعاصر - الاشتراكى والليبرالى والمحافظ - من حيث حرمان الحكومة من الهوية الطبيعية الحافظة (أو المدمِّرة فى حالة الدول الشيوعية كافة والكثير من الدول الليبرالية). وقد ألححت، خلافًا مع مقولات الاشتراكية الماركسية، على النتائج المفجعة لمحاولة بناء هوية بشرية جديدة بواسطة الهندسة السياسية للأرواح. وعلى عكس النزعة المحافظة الجماعية والاستبدادية، قلت بأن تعقد التقاليد الأوروبية الذى طال أمده يجعل أى مشروع لاستخدام السلطة السياسية عاجزاً عن خلق أو حفظ الذات التى تحتل مكانة أساسية وآفاقها هى آفاق جماعة أخلاقية واحدة. وقلت بأن هذه النزعة المحافظة الرجعية تهمل مرونة التقاليد ومراوغتها بصورة عامة ، وهى تتجاهل بشكل أخص الواقع الحديث الذى تميز فيه نفسها من جديد باستمرار، حيث تغيِّر هيئة بعضها البعض أثناء ذلك.

انتقدت أيضًا ذلك الشكل من الليبرالية (الشكل المعاصر السائد) الذى يسعى من خلال الحكومة إلى أن يفرض على الجميع شكل الحياة الخاص بجزء من البرجوازية الغربية. ومع ذلك يتفق نقاشى مع تراث ليبرالى، أرسخ وأصح من ذلك

الذى كان سائدًا منذ چون ستيوارت ميل، لا يرى الحكومة على أنهـا ميقـاتى لأى تصور محدَّد للتقدم، بل على أنها توفر الإطار الذى قد تتنافس داخله أساليب الحياة والفكر المختلفة فى تعايش سلمى. وهذا التصور هو الذى يحرك عصـر التنـوير السكوتلندى وكتابات توكڤيل وكونستان ويلهم بالكثير فى "أوراق فدراليـة". وهـذا التصور للحكومة المقيدة، الذى تعود أصوله إلى الليبرالية الكلاسيكية، هو ما أعتقد أنه الأكثر ملاءمة لظرفنا باعتبارنا أشخاصًا يعيشون فى مجتمع لا يوحِّده أى تراث منفرد. وأعتقد أنه تصور ينبغى دراسته دراسةً متأنية على يد المحافظين المـولعين بالتفكير والتأمل والليبراليين الذين لم يفقدوا مهارتهم فى نقد الذات التـى يفخـرون بها.

يواجه التصور الذى أرغب فى التوصية به هنا مشاكل خطيرة تنبع جميعًـا من حقيقة أنه يبدو معاكسًا لروح العصر. فأولاً: لـيس واضـحًا نـوع الأشـكال المؤسسية الملائمة للدولة التى تحترم التنوع الثقافى ولا تسعى إلى دعم أى شـكل محدد من أشكال الهوية الثقافية أو تجسيده. ولا يعد المثال الذى ضربته فى البدايـة عن ملَكية هابسبورج، الذى من المؤكد أنه حمى عددًا لا بأس به مـن القوميـات والتقاليد، مشجعًا لنا فى هذا الصدد. فالشعور المعاصر شديد العـداء للمؤسسـات الإمبراطورية، على الرغم من وضوح الحقيقة التاريخية القائلـة بـأن تحللهـا أو دمارها لازمته الدكتاتورية أو القَبَلية. كما أن مثال سويسرا، الذى يورده كـولانى باعتباره دليلاً على إمكانية وجود العديد من الجماعات اللغوية والدينية المندمجة فى نظام سياسى واحد يقوم على لامركزية الوظائف الحكومية ومحليتها الموسـعة، لا يبدو قابلاً للتصدير بسهولة. ويعتمد هذا النجاح فى إيواء جماعات شتى داخل نظام سياسى واحد فى سويسرا على التقاليد السياسية التى تعود إلى قرون خلـت ولهـا أصولها التاريخية المميزة.

أثبت الحكم المحلى فى بريطانيا أنـه أكثـر عرضـة لأن يسـتولى عليـه المتطرفون من الحكومة القومية، وكان مسرحًا للكثير من الصراعات بين الأغلبية والأقليات العرقية والثقافية. وفى الولايات المتحدة كذلك لم يمنع جهـاز الفدراليـة

الضخم وتقسيم السلطات والمراجعة القضائية التسييس الشاسع للحياة الاجتماعية (وربما يسَّرته إلى حد كبير) عن طريق استغلال التقاضي والاستعانة بالحقوق الدستورية التي لا يشكل مضمونها بناءً قويًا متماسكًا. وأخيرًا هناك خطر قائم في كل المشروعات غير العملية الخاصة بتفويض سلطات الحكومة الاتحادية أو الكونفدرالية، حيث أنها (فيما عدا بعض الحالات الاستثنائية، كما في سويسرا) تترك ارتباط الدول عرضة للغزو أو التدمير على أيدى المعتدين الخارجيين. لهذه الأسباب، فإننا نسير في طريق مسدود إن نحن افترضنا أنه يمكننا تشكيل مؤسسات سياسية تناسب ظروف التنوع الثقافي باللجوء إلى الوسائل التقليدية الخاصة بتفويض السلطة وإضفاء الطابع المحلي التي فشلت في كل مكان تقريبًا.

هناك مشكلة أعمق في وجهة النظر التي أعرضها بخصوص العلاقة بين النظام السياسي والهوية الثقافية، تتعلق بمآزق الولاء. ومن الناحية التاريخية، فإن الأمثلة الناجحة على قدرة النظم السياسية على تجاوز الحاجة إلى التضامن الأخلاقي أو الجماعي كانت هي النظم الامبراطوية (كما هو حال الرومان والهابسبورج)، أو المؤسسات الدينية (مثل مؤسسات العالمين المسيحي والإسلامي في العصور الوسطى إبان فترات اتسامهما بأكبر قدر من التسامح) أو غير ذلك من الملَكيات، كما في حالة المملكة المتحدة التي تنطوي على مفارقة تاريخية على نحو رائع. ولا يُتاح أي من مصادر الولاء هذه على نطاق واسع في الوقت الراهن. فلم تعد هناك إمبراطورية حقيقية، وهناك القليل من الملَكيات، ومن نماذج النظام السياسي الديني التي بتنا للأسف نعرفها إلى حد كبير باعتبارها نماذجَ للأصولية المتطرفة والهمجية، مثل إيران. ويمكننا تجاوز ذلك. فالولاء للأنظمة الليبرالية، والتي لا تمتد جذورها إلى العقيدة الدينية، تفرضه عادةً خرافات علمانية لم يعد سوى القليل منا يأخذها مأخذ الجد. وبذلك فإن ما أبقى على الليبرالية في فرنسا وأمريكا هو التبرير التاريخي للعدالة الإلهية الخاص بعصر التنوير بما فيه من أساطير خاصة بالحقوق الطبيعية والتقدم الكوني. وهذه هي الخرافات نفسها التي تغمر الحداثة وتقدم مبررًا للمشروع الحديث الخاص بوضع أساس عقلاني

للحياة الأخلاقية والسياسية. وحين نتوقف عن الإيمان بها نكتسب السمات واضحة التناقض لما بعد الحداثيين، ورثة منجزات الحداثة كافة، وليس بذورها الخرافية الكامنة. ومن منظور مشكلتى هنا، فإن السؤال الذى يطرح نفسه بشكل طبيعى هو: ما الذى يمكن أن يحافظ على نظام سياسى يحتضن الكثير من التقاليد وأشكالا مختلفة من الهوية البشرية، إذا كانت مصادر الولاء التقليدية والحديثة لمثل هذا النظام آخذة فى التناقص على نحو لا لبس فيه؟

أتناول هذه المسألة أملاً فى ألا تكون المعضلة التى تكتنفها من النوع البولندى المقدر لمن يخضعون للسيطرة الشيوعية أن يعانوا منه، وهو نوع غير قابل للحل ولكن بلا خطورة. وأخاطر هنا بتخمين أننا قد نقطع شوطًا ما فى سبيل حلها بالنظر خلفنا إلى بداية العصر الحديث، حيث يمكن فهم الكثير من معضلاتنا الراهنة بوضوح شديد فقدناه. وربما نلمح فى أعمال هوبز، الذى كتب لعصر من الحروب الدينية والحركات الهمجية تشبه ما هو قائم الآن إلى حد كبير، خطوطا عامة لشكل الحكومة المناسب لظروفنا. إنه شكل من الحكومة مكرَّس لضمان السلام، وبالتالى يسمح بدايةً بأكبر قدر من حرية الفكر والعمل. وهو شكل وحدوى من الحكومة، بدون وسائل معقدة لتفويض السلطة، يُوكل فيه للمبادرة الخاصة أمر كل الأنشطة غير الجوهرية لمهمة الدولة الأساسية الخاصة بحفظ السلام. وقد يكون بالإمكان العثور على مفتاح لحل معضلتنا الراهنة فى هذه الفكرة الخاصة بشكل الحكومة ذات الوظائف المحدودة أو المقيَّدة. فما تقترحه هذه الفكرة هنا له دلالة أو أهمية خاصة بالنسبة لشرطنا عن الدولة القوية صغيرة الحجم، أى تلك التى يصبح القليل فيها مما لم يُخصخص مركزيًا centralized ويُترك فيها ممارسو التقاليد المختلفة أحرارًا فى تعديل أشكال حياتهم وتطويرها، ماداموا لا يعكرون صفو السلم العام. وهذا شكل للحكومة غير مكرس للحقيقة أو الحقوق المثالية، ومع ذلك فهو دون أى تصور للتقدم أو الرفاهة العامة، غير أنه شكل يخلق إمكانية الارتباط المدنى بضمانه للسلم غير الذرائعى non-instrumental.

بهذه الإمكانية، وربما بهذه الإمكانية وحدها، قد نأمل فى العثور على حل للغموض الذى بدأت به تأملاتى. ومع ذلك فربما لا يزال مشكوكًا فيه أن يكون بإمكان نوع الدولة الذى تصورته أن ينال الولاء حين يُعْوِزُه دعم الميثولوچيا الملهمة. وهنا أود الإشارة إلى احتمال أنه باعترافنا بالافتقار إلى التضامن الأخلاقى، وهو ما يسعى إليه الاشتراكيون ومعظم المحافظين، قد يمكننا الاعتماد على وسيلة خاصة بنوع آخر من التضامن. فنحن، ورثة التقاليد الأوروبية ممن تمتعوا بحريات الارتباط المدنى أو هؤلاء الذين دخلوا مجالها بالهجرة الجبرية أو الاختيارية، قليلو العدد وضعاف ولا نمثل كل البشرية. ونحن نعرف أن حريتنا (وكما أشار هيوم عن الحرية فى إنجلترا) نموذج فريد؛ فهى ليست نتيجة لأية حتمية، وليس لها مستقبل مضمون. ونحن لا ندعى أن هوياتنا تعبر عن جوهر النوع البشرى، بل نعترف بأنها نتاج المصادفة بقدر ما هى نتاج الاختيار. باختصار، نحن نرى أنفسنا كما نحن عليه، ولا نخجل من هوياتنا. وهذه الحساسية هى ما أدافع عنه هنا وما أجد إغراءً فى تسميتها، رغم افتقارها إلى الإتقان، بالنزعة المحافظة الليبرالية ما بعد الحداثية.[١٤]

اسم هذه الحساسية ليس هو المهم. المهم هو إمكانية وجود شكل من التضامن السياسى الذى لا يعتمد على الجماعة الأخلاقية المشتركة، وإنما على الاعتراف المتبادل بالرجال والنساء المتحضرين. وربما يكون هذا التضامن، كما يقول سپينوزا عن الحكمة، "نادرًا بقدر ما هو ثمين". وربما تثبت الحرية التى يعبر عنها ويولِّدها أنها استثناء فى حياة النوع البشرى. ومع ذلك فما دام بإمكاننا تعلم مهارة الدفاع بعزم لا يلين عن النظام الذى نعرف أنه لا تكفله الطبيعة أو التاريخ، فإن لدينا سببًا كى نأمل فى أن تكون فكرة المجتمع ذى التقاليد المميزة والمتداخلة، ذلك المجتمع الذى يحترم فيه الرجال والنساء اختلافاتهم ويقدرونها ويكونون على استعداد للعمل معًا لحمايتها، أكثر من حلم واهٍ لا جدوى منه.[١٥]

الفصل التاسع عشر

النزعة المحافظة، والفردية، والفكر السياسى لليمين الجديد

ربما كان التطور الأبرز وأحد التطورات الأقل توقعًا فى الفكر والممارسة السياسيين فى أنحاء العالم الغربى فى الثمانينيات هو غزو أفكار اليمين الجديد ومبادئه للنزعة المحافظة. ولم يكن هذا الغزو شاملاً فى كل مكان، كما أنه لم يكن كليًا بحال من الأحوال. ومع ذلك فمن الممكن وصفه بحق بأنه مهيمن، بالمعنى الجرامشى تحديدًا؛ حيث بات يسيطر على الأحزاب والحكومات والدوريات الفكرية المحافظة خطاب وأجندة سياسية تنطلق من مفكرى اليمين الجديد وتجسد نقدًا باحثًا، قاسيًا فى الغالب، للفكر والممارسة المحافظين خلال الثلاثين عامًا أو نحو ذلك التى أعقبت الحرب العالمية الثانية. والواقع أن طابع الهيمنة الذى يتسم به الفكر السياسى لليمين الجديد - وهى هيمنة قد تثبُت هشاشتها وسرعة زوالها، ولكنها لا تبدى فى الوقت الراهن سوى القليل من أمارات العناء والجهد - شهد عليه شعور أحزاب اليسار خلال الثمانينيات بأنها مكرهة على تبنى جزء كبير من الخطاب والكثير من السياسات التى تشبعت بها الحكومات المحافظة من مُنَظِّرى اليمين الجديد. وفى إحدى الحالات، وهى حالة نيوزيلندا، كان حزب العمال هو من نفذ أكثر برامج الإصلاح الاقتصادى راديكالية وأوسعها نطاقًا التى جرت محاولات لتنفيذها فى أى من الدول الغربية (على أسس وضعها مفكرو اليمين الجديد)، وهو برنامج الإصلاح الذى أجبر رغم اضطرابه ومشاكله الحزب الوطنى المحافظ فى نيوزيلندا على تبنى لغة الحرية الاقتصادية وتنافس السوق التى تختلف اختلافًا كبيرًا عن اللغة والسياسة الكينزيتين Keynesian والحمائيتين اللتين فى ميراثه التاريخى. وقد يكون من التهور اختبار وجهة النظر القائلة بعدم قابلية المنجزات السياسية التى تحركها أفكار اليمين الجديد للارتداد. غير أنه من المنطقى، فى

الوقت نفسه، التأكيد على أن تغيرًا ملحوظًا حـــدث فـــى الحيـــاة السياســـية فـــى الديمقراطيات الغربية، وعلى الأخص فى الفكر والممارسة المحافظين فى الـــدول الناطقة بالإنجليزية، وأن هذا التغير يتسم بالكثير من أمارات عدم القابلية للارتداد.

ظهرت هيمنة اليمين الجديد داخل النزعة المحافظة فى سياق تاريخى شـــديد التحديد. وحتى إذا كان من المحتمل، كما ألمحت، أنها سوف تكـــون لهـــا بعـــض النتائج بالنسبة لكل من السياسة والخطاب المحافظين والاشتراكيين غيـــر القـــابلين للنقض، فمن المعقول افتراض أن هيمنة الفكر السياسى لليمـــين الجديـــد، داخـــل النزعة المحافظة وخارجها، سوف تقيدها المصادفات التاريخيـــة التـــى أوجـــدتها. والأمر كذلك على الأخص بالنسبة لسيطرته على الفكر المحافظ؛ ذلك أنه مـــع أن علاقات اليمين الجديد بتراث الفكر والممارسة المحافظين المتعارف عليهما علـــى درجة كبيرة من التعقيد ومثيرة للجدل، فليس هناك شك فـــى أن النزعـــة التقليديـــة الجديدة للفكر اليمينى داخل التيار المحافظ أحـــدثت انقطاعًـــا بـــنفس القـــدر مـــع الممارسة، حيث استعادت (فى بعض النواحى) الانسجام مع نزعة محافظـــة أقـــدم يفترض أنها أكثر نقاءً. وسوف يكون هدفى فى هذا البحث هـــو محاولـــة تحديـــد مضمون مذهب اليمين الجديد وحدوده وأنواعه، وتعيين الصلات والتوترات التـــى نشأت بين اليمين الجديد وميراث الممارسة المحافظة المتعارف عليـــه. وباســـتثناء المقارنة العارضة مع الظروف المستجدة فى الولايات المتحدة، سوف أقصر كلامى على التجربة البريطانية. وسوف أركز تساؤلاتى على السؤال الأساسى والرئيســـى الخاص بمكانة النزعة المحافظة وطابعها داخل المذهب المحـــافظ، وهـــو ســـؤال اختلفت إجابات كل من مفكرى اليمين الجديد ونقادهم المحافظين عنه اختلافًا كبيرًا.

قد يكون من المفيد سرد استنتاجاتى، ولـــيس براهينـــى. مـــن بـــين هـــذه الاستنتاجات أن اليمين الجديد أدرك عن حق أن جيلاً من الممارسة المحافظة قـــاد الدول الديمقراطية الغربية الحديثة إلى طريق مسدود لعـــب فيـــه جمـــود ســـيطرة مصالح الشركات أثر السقّاطة ratchet-effect بحيث نقل المركز السياسى بـــاطراد ناحية اليسار، بينما أهمل منظروه بإصرار الميراث الثقافى الذى هو منشأ النظـــام

الرأسمالى المستقر. وبسبب ما يدين به منظرو اليمين الجديد الأساسيون للتراث العقلانى لليبرالية الكلاسيكية، فإنهم لم يدركوا مدى اعتماد المجتمع المدنى الفردى على ميراث الأفكار والمعتقدات والقيم المشتركة، وهو اعتماد حقيقى رغم أنه يتضاءل. لقد أقروا فى بعض الأحيان المشروع الطوباوى الخطير غير القابل للتحقيق المتمثل فى دولة الحد الأدنى minimal state أو الدولة المحايدة neutral state التى تفرض نظامًا من القواعد المشتركة لا تكفله ذخيرة من الثقافة المشتركة. ولم يقم مفكرو اليمين الجديد بالأبحاث التاريخية اللازمة لإلقاء الضوء على مصادر استقرار النظام الرأسمالى فى بريطانيا أو الولايات المتحدة. ونقل الفكر السياسى لليمين الجديد، حتى فى أبرع تعبيراته (كما عند هايك)، إلى النزعة المحافظة عقلانيةً مثاليةً وتقيدًا حرفيًا بالقانون أعاق التنظير الجاد للظروف التى تمتعت فى ظلها المؤسسات الرأسمالية لقرون بهيمنة لا ينازعها عليها أحد فى بريطانيا والولايات المتحدة. بعبارة أخرى، لم يدرك اليمين الجديد فى تنظيره الافتراضات والقيود التاريخية والثقافية الخاصة بنوع المجتمع المدنى الذى يسعون إلى الحفاظ عليه أو استعادته أو تحسينه. وأعاق هذا الإهمال النظرى سياسات الحكومات التى يحركها تفكير اليمين الجديد، بحيث كادت السياسة (تمييزًا لها عن الخطاب) أن تكون معنية فقط بضمان الظروف القانونية والاقتصادية لمنافسة السوق وبالتالى للرفاهة العامة، ولم تعالج الظروف الثقافية التى تدعم نظام السوق المستقر وتحافظ عليه إلا فيما ندر وبشكل غير وافٍ. وبقدر ما رعى اليمين الجديد مشروع الهيمنة، فقد أعاقته عند الممارسة السياسية ما انطوى عليه من نقطة عمياء تتعلق بأهمية ثقافة النزعة الفردية التى يعد اقتصاد السوق الجزء المرئى الوحيد منها.

ينبغى على البحث النظرى والبحث التاريخى أن يتجها الآن إلى ثقافة النزعة الفردية القديمة فى إنجلترا والمرنة، رغم أنها أهينت وألحق بها الضرر حتى فى زماننا. وهنا تختلف الحجة التى أعرضها عن حجة النقاد المحافظين من اليمين الليبرالى الجديد مثل روجر سكروتون الذى انتقد بتبصر وقوة إهمالَ الثقافة المشتركة داخل الليبرالية الجديدة التى تؤسس المجتمع المدنى الغربى وتمكنه من

إعادة إنتاج نفسه عبر الأجيال. وتختلف حجتى عن هذا النقد المحافظ، من حيث تأكيدها فى الوقت نفسه أن ميراث ثقافتنا المشتركة فردى النزعة، وأن تجسده السياسى لا يمكن أن يتزامن دائمًا، أو حتى كقاعدة، مع تجسد الدولة القومية الحديثة. فطابع هذا الميراث فردى النزعة، كما نتلقاه فى الوقت الراهن، والأشكال التى قد يتمتع فيها بالتجسد السياسى، مسائل شديدة الصعوبة لا أستطيع هنا سوى تقديم تكهنات غير حاسمة بشأنها. إلا أن نتيجة تأملاتى هى أنه بما أن النزعة الفردية باعتبارها شكلاً من أشكال الحياة يسبق الليبرالية كمذهب سياسى بقرون، فمن المنطقى توقع (وتمنى) أن تبقى الثقافة الفردية بعد زوال الليبرالية. وبما أنه لن يكون هناك خلط بين الفردية والليبرالية، فمن الخطأ أن يفترض النقاد المحافظون من اليمين الجديد إمكانية تحقق المجتمع المدنى بدون الميراث الفردى، أو أن يوجدوا بديلاً لذلك الميراث فى المشروع الحداثى الخاص بوضع الجماعة الوطنية المتكامل integral nationhood.

فما هو اليمين الجديد إذن؟[1] ليس من الصعب على مستوى السياسة تحديد موضوعات فكر اليمين الجديد البارزة. فقد سعت السياسة التى تحركها أفكار اليمين الجديد إلى تفكيك المؤسسات التى تسيطر عليها مصالح الشركات التى عُزِّزت فى بريطانيا فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وإلى تقييد الحكومة، وفى الوقت نفسه كبح المصالح المنظمة الجامحة مثل النقابات العمالية، وإلى تحقيق استقرار العملة والتخلى عن تمويل العجز، وبصورة عامة إلى توجيه نقل المبادرة والموارد من الحكومة إلى المجتمع المدنى الذى كان ضخم الحجم وغير قابل للنقض من الناحية السياسية. ومن الناحية العملية، عبَّر هذا التوجه السياسى عن نفسه فى إجراءات خصخصة الصناعات المملوكة للدولة، وفى الإستراتيجية المالية متوسطة المدى، وتخفيض الضرائب، ووضع ضوابط على الإنفاق العام، ونوع من إجراءات التشجيع على توظيف الأموال وبالتالى زيادة دخل الخزينة، مما يحرر الأسعار والأجور والإيجارات ويرفع بعض قيود التخطيط. إلا أن هذه الإجراءات السياسية المفصلة ليست هى ما يهم مؤرخ اليمين الجديد، ذلك أن ما يهمه هو

إيحاءاتها الفلسفية والنظرية. ولم تكن الرؤية الفكرية التى بُثت فى تلك السياسات هى تلك التى سادت النزعة المحافظة البريطانية فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، بل جاءت من خارج حزب المحافظين، من أعمال ف.أ. هايك وميلتون فريدمان، ومن مراكز أبحاث السوق الحرة، وعلاوة على ذلك من معهد الشئون الاقتصادية.[٢] كانت هذه الرؤية للسياسة والمجتمع من النوع الليبرالى الكلاسيكى وليس المحافظ. ويعنى هذا أنها كانت فردية النزعة بشكل قوى، بل حاد أحيانًا، وكانت تسعى إلى تقليص الحكومة إلى الحد الأدنى الذى لا يمكن الاستغناء عنه، وكانت تُعْنَى (ما عدا فى أعمال هايك[٣] إلى حد ما) عنايةً قليلةً جدًا بالظروف الثقافية أو الاجتماعية لاستعادة مؤسسات السوق المستقرة. وفى السياسة الاقتصادية، كان أثر الفكر الليبرالى الكلاسيكى، وخاصة كما طرحه وطبقه معهد الشئون الاقتصادية (خلال عقود من إهمال التيار العام للحياة الأكاديمية) مهمًا ولا يمكن الاستغناء عنه. وقد مكّن الميراث الليبرالى الكلاسيكى، الذى نُفِّذ بحكمة وثبات فى السنوات الأولى من عهد تاتشر، الحكومة من العمل على تفكيك، ربما إلى الأبد، جزء كبير من حطام المؤسسات الخاضعة لسيطرة مصالح الشركات الذى خلّفه جيل من الحكومة ومن واضعى السياسات المحافظين اتسم بالسلبية والعمل بموجب رد الفعل.

قد يَدَّعِى التوجه الليبرالى الكلاسيكى لجزء كبير من السياسة، كما جُسِّد فى السنوات الأولى من التاتشرية Thatcherism بحق، أنه كذلك من نوع محافظ أصيل. فادعاء "المعتدلين" فى حزب العمال[٤] أن التاتشرية تمثل انقطاعًا فى تراث الفكر والممارسة المحافظين ما كان ليحدث بدونها، لا يصمد أمام التمحيص التاريخى. فقد جعلت حكومات محافظة فى القرن التاسع عشر، سواء أكانت حكومة ديزرائيلى Disraeli أو سالزبورى Salisbury، من نفسها مراقبًا على مؤسسات المجتمع المدنى، أو مكملاً لها من حين لآخر، ولكن ليس بحكم توليها إدارة الاقتصاد. ويعنى هذا أنه حتى ثلاثينيات القرن العشرين على الأقل، كان المحافظون البريطانيون يتصورون الحكومة على أنها حارس للارتباط المدنى

(حسب اصطلاح أوكشوت[٥]). فالواقع أن فكرة الحكومة باعتبارها اتحادًا للمشروعات التجارية enterprise association – أى باعتبارها راعيًا أو ضابطا لإيقاع النمو الاقتصادى مثلاً – هى فكرة بعيدة كل البعد عن التراث المحافظ فى بريطانيا. وفى هذا السياق إذن، بوسع التاتشرية ادعاء الحق فى إحياء تراث قديم من الحكم المحافظ أو استعادته.

هناك سبب آخر أكثر جوهريةً يدعم فرضية أن التاتشرية تجسد تراثًا بريطانيًا، أو بالأحرى إنجليزيًا، وليست غزوًا من مذهب ليبرالى أو محافظ غريب عن الحياة السياسية البريطانية. وهذا ثابت كحقيقة تاريخية بحثها آلان ماكفرلين[٦] Alan Macfarlane بحثًا عميقًا تقول إن الحياة الإنجليزية، على عكس التأريخ التقليدى لبولانى[٧] وماركس، كانت ذات طابع فردى النزعة على الأقل منذ القرن الثالث عشر. أما الفكرة القائلة بأن الحياة الإنجليزية شهدت فى القرن السابع عشر أو قبل ذلك تحولا عظيما من الشكل الجماعى إلى الشكل الفردى، وهى فكرة دخلت الفكر السياسى عن طريق أعمال ك.ب. ماكفرسون[٨] C.B. Macpherson، فلا تتفق مع حقائق التاريخ الإنجليزى القابلة للإثبات، وهى حقائق ذات صلة بالحركة الشخصية والاستفادة من الأرض ونمط الحياة الأسرية. فإذا كانت إنجلترا، كما قال ماكفرلين بشكل مقنع، مجتمعًا فرديًا منذ زمن بعيد، فحينئذ يصبح المشروع الذى حرك التاتشرية – مشروع تقييد الحكومة وبعث الارتباط المدنى – مشروعا يسعى بالفعل إلى إعادة تأكيد أقدم التقاليد البريطانية وأكثرها جوهريةً.

إذن فالليبرالية الجديدة والنزعة المحافظة التاتشرية تسعيان إلى استعادة وإعادة إنتاج ثقافة فردية هى ميراثنا التاريخى. أما الجانب الذى تبدو فيه مختلفةً فهو اعترافها بالظروف التاريخية التى سمحت لهذه الثقافة بالحفاظ على نفسها طوال تلك الفترة الممتدة، أو إهمالها لتلك الظروف. وكما قال جوناثان كلارك[٩] Jonathan Clark، لم تكن النزعة الفردية الإنجليزية – أى الثقافة التى وضعت أساس المجتمع المدنى الإنجليزى – ليبرالية وإنما فردية استبدادية. ويعنى هذا أنها اعتمدت على سلسلة مترابطة من المعتقدات والممارسات والموانع منحتها

المشروعية وقيدت الاتجاهات القسرية التى اهتم بها الكُتّاب السكوتلنديون وبالأخص فرجسون Ferguson فى تنظيرهم الخاص بالآثار المحتمل أن تكون مدمرة للـذات الخاصة بالغُفلية anonymity والمرونة الأخلاقية اللتين كانتا كامنتين فـى الحيـاة الفردية. وقد قُمعت تلك الاتجاهات داخل الفردية الاستبدادية الإنجليزية بقوة الثقافـة الأخلاقية المشتركة الموجودة فى إنجلترا، وبشكل أخص بواسطة سـلطة الكنيسـة الإنجليكانية (وفيما بعد بواسطة النظام الأخلاقى الذى فرضته المسيحية المنشقة عن كنيسة إنجلترا). وعلى مدى قرن أو يزيد، قيدت التقاليـد الدينيـة المشـابهة فـى الولايات المتحدة الاتجاه نحو اللامعيارية anomie ومذهب اللذة hedonism اللذين كانا (كما أدرك توكفيل) سيوجدان لولا ذلك فى فردية الثقافة التى تُعوِزها التراتبات التى كونت النزعة الفردية فى إنجلترا.

ميزت النزعة المحافظة التاتشرية نفسها عن الليبراليـة الجديـدة، وأقامـت صلاتها مع النزعة المحافظة الجديدة الأمريكية، بالتأكيد المتكرر على القيم المألوفة والدينية التى أجازت المؤسسات الرأسمالية فى أوجها الفيكتورى. ولهـذا السـبب، تتمتع النزعة المحافظة التاتشرية بميزة على الليبرالية الجديدة، حيث إنهـا تتنـاول بصراحة طابع المنشأ الثقافى للمجتمع المدنى الفردى. إلا أنه ليس من الواضـح أن الاستعانة بالقيم الفيكتورية - الدينية والأسرية - يمكن أن تقـوم بوظيفـة إضـفاء المشروعية على مؤسسات السوق التى يتطلبها المشروع التاتشرى من تلك القـيم. والأمر كذلك لعدة أسباب. أولاً: إنجلترا فى أواخر القرن العشرين مجتمـع يتسـم بقدر ضخم من العلمانية. وهى تشبه فى ذلك الدول الإسكندناقية واليابان أشـد مـا يكون الشبه، وتختلف اختلافًا حادًا عن الولايات المتحدة (التى تبرر بـدورها عـدم وجود أى شيء فى إنجلترا يشبه الظاهرة الأمريكية الخاصة بالأغلبية الأخلاقيـة). وتوقع أن تكون للمسيحية، وبالأخص كنيسة إنجلترا، فى يوم من الأيـام الأهميـة السياسية التى كانت تتمتع بها فى القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، أمر ينطوى على مفارقة تاريخية تامة. فالواقع أنه بقدر ما كان للكنيسة الإنجليكانية من نفوذ على الحياة السياسية فى إنجلترا، فإن عليها تعزيز الاتجاهات التى يجرى

بموجبها نزع الشرعية عن مؤسسات السوق والمجتمع المدنى الفردى النزعة، حيث إن الجزء السائد من اللاهوت الاجتماعى الإنجليكانى كان مشبعًا طوال عقود بالعقلية المعادية للرأسمالية التى سادت الحياة الفكرية فى إنجلترا بشكل أعم.

السبب الثانى لعدم فلاح لجوء التاتشرية إلى الميراث الثقافى المشترك للنزعة الفردية هو ذلك التعزيز الهائل لأشكال التعددية المختلفة داخل المجتمع الإنجليزى. وأسهمت الهجرة الجماعية فى ستينيات القرن العشرين فى خلق تعددية عرقية ودينية فى الحياة الإنجليزية لا سبيل إلى تغييرها أو نقضها فى أى مستقبل منظور. وفى ظل الإسلام البريطانى الذى يؤكد نفسه ، ومطالبته بتعليم منفصل تموله الدولة، فمن المرجح أن تزداد التعددية، بدلاً من أن تتضاءل، على امتداد العقود المقبلة. وهناك تعددية مشابهة، وإن كانت أقل تركيزًا وأقل وضوحًا من الناحية السياسية، منتشرة على نطاق واسع فى المجتمع الإنجليزى فى الموقف من الزواج والنشاط الجنسى وغيرهما من المؤسسات والممارسات القائمة على المعتقدات. وإذا كانت الثقافة المشتركة الإنجليزية فى يوم من الأيام ثوبًا غير موصول، فهى لم تعد كذلك الآن. وهناك شك فيما إذا كانت الثقافة المشتركة القوية والمرنة لا تزال سائدة فى إنجلترا. ويتعدى الأمر القدر المعقول من الشك فى أن مضمونها قد أصابه الوهن، وأن أهميتها فى أداء دور إضفاء الشرعية فيما يتعلق بالمجتمع المدنى فى إنجلترا قد ضعف. كما أنه ليس هناك أى سبب لافتراض أن الخطاب التاتشرى كان له أى أثر تحويلى على الثقافة المتنوعة والمتشظية فى واقع الأمر الموجودة حاليًا فى إنجلترا.

ما الذى يمكن أن يكمل الثقافة المشتركة المتضائلة باعتباره قوة لإضفاء الشرعية تحافظ على النظام الحاكم الرأسمالى فى بريطانيا؟ عمليًا، اعتمد كل من التاتشريين والمحافظين الجدد فى الولايات المتحدة - بنجاح حتى الآن - على النمو الاقتصادى، والفشل الواضح للإدارة الاقتصادية الكلية فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية والاقتصاد الموجه الاشتراكى فى الحفاظ على دعم الناخبين اللازم للسياسات الاقتصادية الليبرالية. وما لم يكن أكثر المؤمنين بنظرية العرض

الأمريكية على حق، وألغيت الدوائر التجارية، يبدو من غير الحكمة الاعتقاد بـأن هيمنة مؤسسات السوق يمكن أن تدوم إلى الأبد فى ظل الازدهار المتزايد. (ربمـا تقيد الهموم الاقتصادية فى أى حالة من الحالات السعى لتحقيق النمو الاقتصـادى الدائم.) وفى سياق الديمقراطيات الجماهيرية فـى بريطانيـا والولايـات المتحـدة المعاصرتين، هناك من الأسباب ما يدعو إلى افتراض أن فترة الشدة الاقتصـادية المطولة قد تعيد البندول السياسى إلى السياسات الاقتصادية التدخلية، وفى الولايات المتحدة إلى السياسات الاقتصادية الحمائية، وقد تنهى كذلك الفترة الطويلـة التـى قضاها المحافظون والجمهوريون فى الحكم. ولا يعنى هذا أننا فى إنجلترا لابـد أن نخشى من عودة الاشتراكية بكل ما تحمله الكلمة من معنى. فالهيمنة الفكرية لليمين الجديد فى النظرية الاقتصادية، وانهيار الاشتراكية باعتبارها مذهبًا فى كـل مـن أوروبا الشرقية وأوروبا الغربية، يستبعد احتمال البقاء العقائدى للاشتراكية. كما أن كثيرًا من السياسات المنفذة فى ظل حكومة تاتشر الحادة لا يمكن نقضها من الناحية السياسية. (ويدخل الكثير من الخصخصة ضمن هذه الفئة.) فما يجب أن يخشى منه فى أعقاب الشدة الاقتصادية ليس الاشتراكية، بل العودة إلى السياسات التى تراعى مصالح الشركات والسياسات التدخلية التى لا تضر مؤسسـات المجتمـع المـدنى المستقلة فحسب، بل تضاعف كذلك من حجم الشدائد الاقتصادية التى تثيرها. وفـى الولايات المتحدة، وبقدر يزيد عما عليه الحال فى بريطانيـا، قـد يشـهد انتهـاء الانتعاش الاقتصادى الطويل أزمة خطيرة فى المؤسسات الماليـة التـى أضـعفها الدَّينُ الجامح (كما هو الحال بالنسبة لعدد كبير من الشركات فى أمريكا) ورد الفعل السياسى الذى أحيا التقليد الأمريكى الخاص بالجمع بين النزعة الانعزالية والنزعـة الحمائية. وفى الحالة البريطانية، حيث المحافظة على الحكمة المالية، من المـرجح أن نرى عودة إلى الإدارة الاقتصادية بطريقة "قف- سر" على خلفية من التضـخم ومعدلات الفائدة المرتفعة وسلطة النقابات العمالية التى أحييت من جديد.

لا يتصف الاعتماد الحصرى أو الأساسى على سيناريو النمـو، باعتبـاره

الظرف الذى يمنح الشرعية لمؤسسات السوق الرأسمالية فى سياق الديمقراطية الجماهيرية، بالحكمة ومن المتوقع فشله. ويعد البديل الذى يقترحه النقاد المحافظون المتشددون للمكوّنات الليبرالية الجديدة فى التاتشرية، مثل روجر سكروتون، بما يزيد قليلاً عن ذلك. ويشير سكروتون إلى أن حالة النضج القومى nationhood هى التى تمثل الأساس الذى لا يمكن الاستغناء عنه للمجتمع المدنى الليبرالى فى وقتنا الراهن. ولحجة سكروتون ميزة كبيرة فى فضحها لعدم الكفاية والتضارب لدى من أكدوا مثل پاريخ[١١] Parekh على أنه يمكن دعم المجتمع متعدد الثقافات (كما هو مفترض فى أمريكا) بالتقيد الحرفى الليبرالى بالقانون والنزعة الدستورية. وإقرار سكروتون الإيجابى لحالة النضج القومى باعتبارها شرط المجتمع المدنى المستقل غير مقنع رغم ذلك. ومن الناحية التاريخية، لم يكن ما حافظ على المجتمعات المدنية الناجحة هو حالة النضج القومى وإنما الملَكية (كما فى الحالة البريطانية) أو الإمبراطورية (كما فى إمبراطورية هابسبورج التى يناقشها سكروتون.) وإذا كان للمجتمع المدنى مستقبل فى إسبانيا المعاصرة، فإن الفضل فى ذلك يعود للملَكية، حيث تزيد إسبانيا الآن قليلاً على كونها دولة مركبة هى نفسها من صنع الملَكية. كما يبخس سكروتون حداثة حالة النضج القومى حقها. ففى سبعينيات القرن الثامن عشر كان غالبية تلاميذ المدارس الفرنسيين يُعَرِّفون أنفسهم بأقاليمهم، وليس بأنهم فرنسيون. وفى أوروبا، نجد أن حالة النضج القومى فى معظم البلدان من صنع النخب السياسية، وليست تعبيرًا عن تضامن الشعوب. ومن المفارقة أن الدولة القومية الأوروبية الحديثة فى الغالب من صنع ليبرالية القرن التاسع عشر الكلاسيكية التى كانت أداة فى مصلحة المركزية ومضادة للمحلية.[١٢] وتعد نماذج مثل بولندا واليابان، حيث يتزامن وضع الدولة مع حالة النضج القومى، أمثلة استثنائية إلى حد كبير وليست قاعدة بحال من الأحوال.

يقترب مينوج Minougue وخدورى[١٣] من الصواب أكثر من سكروتون حين يلاحظان أن النزعة القومية مشروع حداثى من وحى المذهب الرومانسى. وكانت النزعة القومية فى العالم ما بعد الكولونيالى عاملاً مدمرًا لأشكال الحياة

التقليدية عجّل بمقدوم الشيوعية. وحيثما وجد، كان التضامن الشعبى الحقيقى ما قبل السياسى أو الاجتماعى هو فى العادة نفس نوع التضامن المعبر عنه مجسَّدًا فى وضع الدولة، وهو محفوظ بهذه الكيفية فى الذاكرة الشعبية، كما هو الحال فى دول البلطيق. (الأكراد وحدهم هم الذين يردون على البال باعتبارهم استثناءً محتملاً لهذا التعميم.) وأخيرًا، حين نشأت النزعة القومية داخل المجتمع المدنى الخاضع لحكم القانون، كظاهرة السيخ فى الهند، كانت بمثابة تهديد للمجتمع المدنى. وفى كل هذه النواحى، يشبه الإعجاب بالنزعة القومية ظاهرة الأصولية التى لا تقل حداثة. وهى تتميز بمعاداة المجتمع المدنى وليس بدعمه وتأييده مع بعض الاستثناءات النادرة، مثل بولندا ودول البلطيق.

إذا كانت استنتاجاتى صحيحة، فإن أيًا من الليبرالية الجديدة أو نقادها المحافظون لا يعترف بالأسس الثقافية والقيود التاريخية للمجتمع المدنى الفردى. وقد يكونون متأثرين فى ذلك بمُركَّب يجمع بين الفردية والمجتمع المدنى الصالح فى السياقين الإنجليزى والأمريكى وليس فى سياق عالمى. وقد صور منظرو المجتمع المدنى الإنجليز والأوروبيون - من أمثال هوبز وهيجل وتوكفيل وغيرهم - الصلة بين الثقافة الفردية والمجتمع المدنى الذى يضم مؤسسات السوق على أنها حقيقة متأصلة وكلية. إلا أن تجربة القرن الماضى، أو نحو ذلك، التى ظهرت فيها اقتصادات سوق قوية ومستقرة فى ثقافات غير فردية، كاليابان وكوريا، تشير إلى أن الصلة بين النزعة الفردية والمجتمع المدنى عارضة وليست ضرورية. وتدعم هذه التجربة الحديثة الخوف السكوتلندى والمحافظ الجديد من أن المجتمع المدنى الغربى قد يكون (كما تكهن شومبيتر[١٤] Schumpeter) أثناء تبديده البطيء لأسسه ما قبل الفردية واقعة تاريخية مقيدة لنفسها.

لا شك أن هذه المخاوف مبالغ فيها بالنسبة للوقت الراهن، مع أنها ما زالت الطريقة التى تتجاوب بها الثقافة الأمريكية مع التجربة الجديدة الخاصة بالتدهور الاقتصادى المستمر وربما القاسى. إلا أن المخاوف التى بحثتها تشير إلى عدم وجود إجابات سهلة عن السؤال التالى: ما هو مضمون الثقافة المشتركة الحالى

الذى يدعم رأسمالية السوق ويضفى عليها المشروعية؟ ويشير هذا بدوره إلى ضرورة أن تتسم الأچندة السياسية لما بعد التاتشرية بالحكمة والاتزان حين تبدأ، كما هو محتم، فى السعى إلى تأخير أو منع أى تناقص آخر فى رأس المال الأخلاقى الذى لابد أن تعتمد عليه مؤسسات السوق. ومهمة القيم الڤيكتورية، كما ألمحت من قبل، تدريب على المفارقة التاريخية. ولا يعنى هذا أنه لا يمكن أن تكون هناك سياسات جادة تهدف إلى تقوية ما تبقى من الثقافة الفردية المشتركة فى إنجلترا. وفى التعليم، وفى السياسة الاشتراكية والرفاهة، هناك إصلاحات مرغوب فيها إلى حد كبير فى حدود ما هو ممكن سياسيًا، مما يقوى الأُسْرَةَ إلى حد كبير ويعزز الإحساس الشعبى بالمسئولية الفردية. وليس فرض واجبات الوالد المقصِّر فى الأسر وحيدة الوالد، حينما يكون ذلك ملائمًا، إلا عينة واضحة إلى حد ما. وفى التعليم، فإن المقرر الطبيعى الذى يفرض معرفة القراءة والكتابة بالإنجليزية، وهو ما يعزز فهم التاريخ البريطانى وربما يدخل تعليمًا مدنيًا، قد يفعل ما يستعيد بنية الثقافة المشتركة.

لا يمكن للحكومة خلق ثقافة ما حين تكون غائبة، ولا يمكنها تدبُّر تجديد ثقافة ما حين تكون محتضرة. فكما يقول ڤيتجنشتاين، لا أمل فى تعمد استمرار تجديد التقاليد الضعيفة أو التى أصابها الضرر، تمامًا مثل محاولة إصلاح بيت العنكبوت الممزق باليد المجردة. ورغم ذلك فالحكومة، على عكس ما تقوله الليبرالية الجديدة، لها دور حيوى فيما يتعلق بثقافة النزعة الفردية. ويمكنها من الناحية السلبية الامتناع عن الإضرار بها بالتخلى عن السياسات التى تخلق التبعية، وتقلب الأنظمة التقليدية، وتشجع على عدم المسئولية.(١٥) أما من الناحية الإيجابية، فيمكن أن تكون بمثابة إطار للسياسة والمؤسسات تحظى فيه الثقافة الفردية بالحماية والرعاية. وهى بذلك تميل إلى الأشكال ما قبل الفردية للحياة - الحياة الأسرية والمحلية على سبيل المثال - التى هى التربة التى تنمو فيها الفردية وتزدهر. وبمعالجة هذه الشروط الثقافية للنزعة الفردية، وبتأطير سياسة معقولة فيما يتعلق بها، يمكن الحفاظ على هيمنة مؤسسات السوق الحالية وضمان المستقبل الآمن للمجتمع المدنى الذى يتحقق.

الحكمة الفلسفية التى تجسدها تلك الإصلاحات المرغوبة هى أنه حتى حيثما تَعُد الثقافة الفردية إلى أزمنة بعيدة (كما فى إنجلترا)، لا تكون بدائية وإنما تعتمد على خلفية من المعتقدات والقيم والمؤسسات التى تشكل الفردية وتقيدها. وهذا الميراث الثقافى للنزعة الفردية هو ما يتجاهله الفكر الليبرالى الجديد، ولم تتناوله السياسة التاتشرية التناول الكافى. وليست الفردية كما نعرفها حقيقة طبيعية، بل هى إنجاز ثقافى. فالأشخاص الذين يقطنون المجتمع المدنى الليبرالى ويعيدون إنتاجه ليسوا كائنات حية بيولوچية وإنما مصنوعات ومنتجات تاريخية لها كفاح طويل، وشاق فى كثير من الأحيان، لبناء أنواع بعينها من المؤسسات والممارسات والحفاظ عليها. وعلى أية حال، فقد كانت النزعة الفردية والمجتمع المدنى عندنا يسيران باستمرار جنبًا إلى جنب، وليس للمجتمع المدنى مستقبل بدون ثقافة النزعة الفردية. ومن المفارقة أن هذه الثقافة هى ما تهدده الليبرالية اليسارية التى تنظر إلى مؤسسات المجتمع المدنى الليبرالى المساندة - الزواج والمِلكية الخاصة وهلم جرا - على أنها قيود على الحرية الفردية وليس شروطًا لها. والمفارقة التى فى التاريخ الفكرى هى أن الليبرالية، على الأقل منذ چون ستيوارت ميل،[١٦] هى التى نقلت العداء إلى المجتمع المدنى وإلى التقاليد الأخلاقية التى تدعمه التى طالما كانت واضحة فى أوروبا الحديثة فى الطابع التناقضى المعادى للفردية (حسب تعبير أوكشوت[١٧])، هذا الطابع المشوش اللامعيارى الذى يمثله روسو الذى يسعى إلى التخلص من أعباء الحرية عند إعادة خلق شكل من التضامن الجماعى كان باستمرار خياليًا إلى حد كبير فى إنجلترا، مهما كانت الظروف. وليست النزعة الفردية فى إنجلترا - كما هى فى تركيا مثلاً - فرضًا من أعلى تولّده الشرعية والقوة العسكرية. إنها ميراثنا الثقافى المشترك. ولكن كما قلت فى مواضع مختلفة، فليس من المأمون ترك التجديد عبر جيل من التراث الفردى للمصادفة. وللحكومة دور مهم فى الحفاظ على إطار الممارسات أو إصلاحه، واستكمال ذخيرة القيم التى تعتمد عليها النزعة الفردية فى إعادة إنتاجها الناجح. وإذا كانت التاتشرية فى يوم من الأيام مشروعًا للهيمنة - وهذه هى الطريقة التى ينبغى تصورها بها بحق - فقد حكمت على نفسها بالفشل بفهمها الخاطئ للشروط الثقافية الخاصة بليبرالية

السوق. ورغم نجاحها المستمر، قد يكون الأمر هو أن المجتمع المدنى الغربى فى حالة من التدهور غير القابل للإصلاح، حيث يمكن للحكومة تأخيره وليس وقفه. وحتى فى هذه الحالة الأشد سوءًا، تظل المسئولية الفكرية للمحافظين فى فترة ما بعد التاتشرية هى تنظير الظروف التى قد يحتفظ فيها المجتمع المدنى فى إنجلترا بحيويته. وأثناء هذه المهمة يصرف انتباهَهم مذهبُ المحافظين المتشددين الليبرالى الجديد والكلى الذى لا يُعنى بخصائص ميراثنا الفردى الدقيقة ولا يلقى الضوء على التراث الأعمق الذى يعبر عنه. والمجتمع المدنى – ويعنى المجتمع الذى يسمح فى ظل حكم القانون بإجراء غالبية المعاملات داخل مؤسسات مستقلة، ويتحقق فيه جُل الحياة الاقتصادية فى مبادلات السوق بين أصحاب معترف بهم قانونًا للملكية الخاصة – هو الشكل الوحيد للحياة الذى يتمتع فيه الأوروبيون المحدثون بالحضارة. وقد وصف أوكشوت المجتمع المدنى بشكله الإنجليزى بوضوح ليس بعده وضوح:

> ما هى إذن سمات مجتمعنا الذى نعتبر أنفسنا بناءً عليه متمتعين بالحرية ولن نكون فى غيابه أحرارًا بمعنى الكلمة؟ ولكن لابد أولاً من ملاحظة أن الحرية التى نتمتع بها لا تتكون من عدد من السمات المستقلة لمجتمعنا التى تشكل مجتمعةً حريتنا. فالواقع أن بعض الحريات قد يمكن تمييزه، والبعض الآخر قد يكون أكثر عموميّة أو أكثر استقرارًا ونضجًا، ولكن الحرية التى يعرفها المؤيد الإنجليزى لمبادئ الحرية ويقدِّرها تكمن فى ترابط منطقى من الحريات التى تدعم بعضها بعضًا، حيث يزيد كلٌّ منها الكلَّ ويقويه ولا يقف أى منها بمفرده. فهى لا تنشأ من الفصل بين الكنيسة والدولة، ولا من حكم القانون، ولا من الملكية الخاصة، ولا من الحكومة البرلمانية، ولا من الأمر بالمثول أمام

> القضاء، ولا من استقلال القضاء، ولا من أية وسيلة أو إجراء من بين الوسائل والإجراءات الألف الأخرى التى تميز مجتمعنا، وإنما من كل ما تدل عليه وتمثله، وهو خلو مجتمعنا من تركيز السلطة الطاغى.
>
> وبالمثل، ينطوى سلوك الحكومة فى مجتمعنا على المشاركة فى السلطة، ليس فقط فيما بين أجهزة الحكومة المعترف بها، بل كذلك بين الإدارة والمعارضة. باختصار، نحن نعتبر أنفسنا أحرارًا لأنه ليس مسموحًا لأحد فى مجتمعنا بأن تكون له سلطة غير محدودة، لا زعيم أو فصيل أو حزب أو "طبقة"، ولا أغلبية، ولا حكومة أو كنيسة أو شركة أو اتحاد تجارى أو مهنى أو نقابة عمالية. إن سر حريته هى أنه يتكون من عدد من الهيئات التى يعاد بتكوين أفضلها ذلك الانتشار للسلطة الذى يعد سمة للكل.[١٨]

إذا كان المحافظون جادين فى الالتزام بمشروع تحقيق الهيمنة السياسية لهذا الشكل من الحياة، فلابد لهم من إرجاع تنظيرهم إلى التاريخ. ذلك أنهم بإرجاعنا إلى فهم الذات الذى يكتنفه حتى الآن تاريخ به خلل – ليبرالى أو كلى محافظ متشدد – فسوف يعززون بذلك الهيمنة الفكرية التى حققها اليمين الجديد فى النظرية والسياسة الاقتصاديتين. وسوف يقدمون بذلك إسهامًا صغيرًا ولكنه مهم فى نجاح المشروع السياسى لضمان هيمنة المجتمع المدنى، عن طريق خلق خطاب يمكن فيه تنظير أهم مؤسساته باعتبارها منجزات تاريخية.

الفصل العشرون

ما هو الحى وما هو الميت فى الليبرالية؟

خُط هذا الكتاب من أجل المتعاطفين مع الروح التى كُتِب بها. وأعتقد أن هذه ليست روح التيار الرئيسى للحضارة الأوروبية والأمريكية. وتكشف روح الحضارة هذه عن نفسها فى الصناعة والعمارة والموسيقى الخاصة بعصرنا، وفى فاشيته واشتراكيته، وهى غريبة على المؤلف وغير ملائمة له. وليس هذا حُكْمًا قِيَمِيًّا. والواقع أن الأمر لا يبدو وكأن المؤلف قَبِل ما يخاله الناس هذه الأيام عمارةً على أنه عمارة، أو لم يقارب ما يُسمى بالموسيقى الحديثة بأكبر قدر من الشك (وإن لم يكن بدون فهم للغتها)، ومع ذلك فإن اختفاء الفنون لا يبرر إصدار حكم يحط من قدر البشر الذين يشكلون هذه الحضارة. ففى أوقات كهذه تَدَعُ الشخصياتُ القويةُ الأصيلةُ الفنونَ جانبًا وتتجه إلى أمور أخرى، وتجد قيمة الشخص الفرد تعبيرًا بطريقة أو بأخرى. والثقافة أشبه بهيئة كبيرة تخصص لكل فرد من أفرادها مكانًا يعمل فيه بروح الكل، وهى عادلة كل العدل بالنسبة لقوته التى تُقاس بواسطة الإسهام الذى ينجح فى تقديمه للمشروع ككل. ومن ناحية أخرى، فإنه فى عصر بلا ثقافة تصبح القوى متشظية وتُستَنفَد قدرةُ الإنسان الفرد فى التغلب على الخيال. ولكن الطاقة تظل طاقة، وحتى ما لم يكن المشهد الذى يوفره لنا عصرنا هو تشكيل عمل ثقافى كبير، حيث يساهم أفضل الأشخاص فى تحقيق نفس الغاية العظيمة، بنفس قدر المشهد غير المؤثر الخاص بالجمع الذى يعمل أحسن أفراده لتحقيق غايات شخصية محضة، فإنه مازال علينا ألا ننسى أن المشهد ليس هو ما يهم.

أدرك إذن أن اختفاء الثقافة لا يعنى اختفاء القيمة الإنسانية، ولكن فقط اختفاء وسيلة بعينها للتعبير عن هذه القيمة، ومع ذلك تظل الحقيقة هى أنى لا أتعاطف مع الحضارة الأوروبية الراهنة ولا أفهم أهدافها، إن كانت لها أهداف. ولذلك فأنا أكتب لأصدقائى المتناثرين فى أنحاء الأرض.

لـ. ﭬيتجنشتاين[١]

مقدمة

فى هذا الفصل الذى يضم ثمانية أقسام، سوف أبحث فيما يعد أهم العناصر الأساسية المكوِّنة لليبرالية. فى الأقسام الأربعة الأولى من هذا الفصل سوف أبحث كيف تسير هذه العناصر عند إخضاعها لقوة تعددية القيم الجوهرية. وأنتهى إلى أن أيًا من العناصر الأساسية لليبرالية العقائدية – النزعات الكلية والفردية والمساواتية والتَحَسُّنية meliorism – تنجيه تعددية القيم من المحنة، وأن الليبرالية، باعتبارها فلسفة سياسية، ميتة لهذا السبب. وفى الأقسام الأربعة الأخيرة، أحاول إثبات أن ما يعيش فى الليبرالية هو الميراث التاريخى للمجتمع المدنى الذى تحمى مؤسساته الحرية وتسمح بالسلم الأهلى، وها هو يعاود الظهور فى أجزاء من العالم كان مكبوتًا فيها. وأثناء محاولة إثبات أن المجتمعات المدنية لم تكن على المدى الطويل للتاريخ البشرى المجتمعات المشروعة الوحيدة، فإننى أنتهى رغم ذلك إلى أن المجتمع الاجتماعى المدنى الليبرالى هو المجتمع الأفضل بالنسبة لثقافات مثل كل، أو تقريبًا كل، الثقافات المعاصرة التى تؤوى تنوعًا من التصورات اللامتكافئة للمنفعة.

الموقف الذى أدافع عنه هنا ما بعد ليبرالى من حيث أنه يرفض الدعاوى التأسيسية foundationalist لليبرالية الأصولية. ويعنى هذا إنكاره تفرد الأنظمة الليبرالية فى مشروعيتها بالنسبة للبشر كافة. فقد ازدهر البشر فى ظل أنظمة حاكمة لا تؤوى المجتمع المدنى الليبرالى، وهناك أشكال من الازدهار البشرى جرى إقصاؤها فى ظل الأنظمة الحاكمة الليبرالية. وبذلك فليس للأنظمة الليبرالية سلطة كلية أو قاطعة، على عكس الفلسفة السياسية الليبرالية. وفى الوقت ذاته سوف تكون حجتى هى أنه من الممكن تقديم دفاع عقلانى عن الملامح الأربعة الأساسية لليبرالية عند وضعها فى سياقها الصحيح وإضفاء الطابع التاريخى عليها باعتبارها ملامح المجتمعات والدول الحديثة المتأخرة late modern states (أو ما بعد الحديثة المبكرة). ومع أنه لن يكون (ولا حاجة لأن يكون) هناك أى التقاء على شكل واحد للحكومة، فإن كل أشكال الحكومة، أو كلها تقريبًا، التى تسمح بالمعيشة

الملائمة سوف تكون فى المستقبل المنظور أشكالاً تؤوى مؤسسات المجتمع المدنى. وسوف تحرك هذه المؤسسات بدورها ممارسةُ الحرية التى هى ميراثنا التـــاريخى. و من هذه الناحية فإن مهمتنا كمنظِّرين لميراثنا التاريخى من المجتمع المدنى هـــى البحث عن فهم أفضل لممارسة الحرية وثقافتها التى هى إرثنـــا وتتنـــاقص حاليًـــا بأشكال شتى فى أنحاء مختلفة من العالم. وإذا كانت حجة هذه الورقة صحيحة، فلا ينبغى أن يقلقنا موت الفلسفة السياسية الليبرالية التأسيسية، حين إن موتها يمكننا من العودة إلى مصدرها التاريخى فى ممارسة الحرية.

هل لليبرالية تاريخ؟

ماذا كانت الليبرالية؟ للإجابة عن هذا السؤال، لابد لنا من طرح سؤال آخر: هل لليبرالية تاريخ؟ وهذا السؤال الأخير ليس سخيفًا كما يبدو، حيث إنـــه نتيجـــة عمل قام به مؤخرًا بوكوك Pocock وآخرون لتفنيـــد التفســـير الـــذاتى الليبرالـــى المعيارى. وبناءً على هذه الرؤية الليبرالية التقليدية، التى عبَّر عنها على نحـــو لا يُنسى ج.س. ميل،[٢] فإن الليبرالية الحديثة هى مجرد التعبير المعاصر عن تـــراث التفكير الحر والنزعة التعارضية antinomianism الممعن فى القدم بالفعل، حيـــث تعود على الأقل إلى زمن سقراط. وكانت نتيجةُ البحث الحديث تفكيكَ هذا التفســـير الذاتى، وتنظير "الليبرالية" على أنها واقعة أكثر تميزًا بكثير فى تاريخ الفكر. وبناء على رؤية بوكوك،[٣] فمن الخطأ على أى الأحوال النظر إلى لوك وكانط وســـميث وميل، على سبيل المثال، على أنهم مفسرون لتراث واحد من الأفكـــار، ذلـــك أن المفكرين السكوتلنديين، مثلاً، الذين يُعتبرون باستمرار ليبراليين كلاسيكيين أصليين – كسميث وفرجسون – كانوا أنفسهم متأثرين تأثرًا عميقًا بالنزعة الإنسانية المدنية والنزعة الجمهورية الكلاسيكية التى تتسم علاقتاهما بـــــ"الليبراليـــة" فـــى أحســـن الأحوال بالتناقض. وبناء على هذه الرؤية، فإنه إذا كان لـــ"الليبرالية" تاريخ، فهـــو يبدأ فى وقت ما فى أوائل القرن التاسع عشر حين اكتسبت كلمة "ليبرالى" مـــدلولها المعاصر. ويرى المفسرون لهذا الرأى أنه نوع من وهم الهويجيين Whigs الـــذى

يعزز من ناحية الليبرالية حين يجرى تنظيره على أنه كان موجودًا قبـل الثـورة الفرنسية، وعلى أن له أصلاً يعود إلى العالم القديم.

من حسن الحظ أنه ليس هناك ما يدعو إلى محاولة تسوية الجدل التـاريخى الذى ولَّده هذا الرأى. إذ إنه بناء على هذا الرأى، وبناء كذلك على التفسير الـذاتى الليبرالى القياسى، فقد كان الإعلان النموذجى عن الليبراليـة الحديثـة باعتبارهـا أيديولوچيا شاملة فى كتابات چ.س. ميل. ومن المؤكد أن كُتَّابًا آخرين سبقوه يمكن تعيينهم بوضوح بشأن هذين الرأيين على أنهم مفسرون للتراث الفكرى الليبرالـى؛ فقد كان توكفيل وكونستان وغيرهما من بين الليبراليين المتحررين من الوهم الذين كتبوا فى أعقاب الثورة الفرنسية. إلا أننا نجد عند چ.س. ميل ما يمكـن تسـميته **المتلازمة الليبرالية** the liberal syndrome أى مجموعـة الأفكـار المتلازمـة الخاصة بالليبرالية مفصلة أوضح وأميز ما يكون. وإلى جانب ميل – وهو ليبرالى ضمن آخرين تضم الليبراليين اللاحقين والعصريين – هناك مجموعة ثانية تضـم دووركن ورولز وغيرهما.

لا يعنى تأكيد هوية التراث الفكرى الليبرالى الذى يشمل ميل ورولز إنكـار كونه تراثًا شديد التعقيد يتضمن فترات ارتدادية وجدلية. ولا يعنى التغاضـى عـن الليبرالية الجديدة الخاصة بالهيجليين الإنجليز فى أواخر القرن التاسع عشـر مثـل بوزانكت Bosanquet وجرين Green، أو الليبرالية الكلية holistic إلى حد ما، بل والجماعية communitarian، كتلك الخاصة بهوبهاوس Hobhouse. كما أنـه لا يعنى إقرار الرؤية الرأى الخاطئ الذى عرضته من قبل فى كتاباتى(٤) ويقول إنـه من الممكن تقسيم الليبرالية بسهولة وبشكل لا خلاف عليه إلـى نـوعين أحـدهما كلاسيكى والآخر تعديلى، حيث يكون الليبراليون الكلاسيكيون مخلصين فى المقـام الأول للحرية السلبية، ويكون التعديليون ضـربًا مـن الليبـراليين الرفـاهيين أو المساواتيين. وسوف تصمد إحدى نتائج أعمال بوكوك، حتى وإن رُفضت ادعاءاته الأساسية أو عُدِّلت؛ وهى الشكوكية المنهجية حول التأريخ الفكرى التى تقوم علـى الشك فى التاريخ المكتوب من ناحية المفاهيم الثابتـة، علـى طريقـة لـفـچوى

Lovejoy. وينبغى أن تحذرنا هذه الشكوكية من البحث عن أكثر مما يجب من الاستمرارية أو الترابط، حتى فى التراث الفكرى الليبرالى الذى يبدأ بميل.

لو تركنا هذا التمهيد المنهجى جانبًا، سوف يمكننا مع ذلك تعيين منشأ الأفكار التى يعترف بها كل الليبراليين أو معظمهم، وكذلك النقاد، باعتبارها المتلازمة الليبرالية. وعلى هدى أعمال سابقة لى،[٥] سوف أحدد أربعة أفكار أساسية موجودة عند ج.س. ميل ويتردد صداها فى الواقع عند كل الكُتّاب الليبراليين اللاحقين. أولاً: هناك فكرة **الفردية الأخلاقية أو المعيارية** moral or normative individualism؛ وتقوم على افتراض أنه ليس هناك شيء ذو قيمة مطلقة سوى حالات العقل أو الشعور، أو جوانب حياة الأفراد من البشر، وبالتالى تبطل دعاوى الأفراد باستمرار دعاوى الجماعات أو المؤسسات أو أشكال الحياة. وهذا الادعاء، كما أشار راز،[٦] تنويع على فرضية **النزعة الإنسانية** humanism؛ وهى اعتقاد حداثى له رغم ذلك جذور عميقة فى المسيحية اليهودية بأن البشر وأشكال الحياة الخاصة بهم هم وحدهم من له قيمة مطلقة. والعنصر الثانى فى المتلازمة الليبرالية هو **النزعة الكلية** universalism؛ وهى فكرة أن هناك واجبات وحقوق عظيمة الأهمية للبشر جميعًا، بغض النظر عن ميراثهم الثقافى أو ظروفهم التاريخية، بموجب وضعهم كبشر فحسب. وفى رأيى أن هذا الادعاء القوى المضاد للنسبية ضرورى لأية رؤية ليبرالية جوهرية فى ليبراليتها؛ فأية رؤية، مثل رؤية كانط أو ميل أو رؤية رولز المبكرة، ترى أن النظام الليبرالى، على نحو احتمالى على الأقل، هو النظام الأفضل المتفرد فى صلاحه للبشرية جمعاء، حتى وإن كانت قيمه التقريبية كافة مما يمكن تحقيقه فى كثير من السياقات. بعبارة أخرى، فإنه بدون إنكار أن الأنظمة الأخرى قد تكون مراحل ضرورية على الطريق إلى النظام الليبرالى، بل وقد تقطع شوطًا طويلاً إلى الاعتراف بأن النظام الليبرالى لن يتحقق لبعض الشعوب بالصورة الكاملة أو المستقرة، فمع ذلك لابد أن تؤكد الليبرالية الجوهرية أو الأصولية أو العقائدية ضرورة تقييم المؤسسات السياسية كلها بمقياس واحد يقيس قربها من النظام الليبرالى. وتقودنا هذه الفكرة الثانية بطريقة طبيعية

جدًا إلى العنصر الثالث من عناصر المتلازمة الليبرالية، وهى التَحَسُّنية. والمقصود بذلك الرأى القائل بأنه حتى إذا كان بإمكان المؤسسات البشرية أن تتسم بالنقصان، فهى رغم ذلك عرضة للتحسن غير المحدود بواسطة الاستخدام الحكيم للعقل النقدى. ويعنى هذا أنه رغم عدم إمكان افتراض أية ليبرالية معاصرة بطريقة معقولة قوانين تاريخية تضمن التحسن البشرى الحتمى، فكذلك لا يمكن لأية ليبرالية معاصرة أن تنجح بدون فكرة ما للتقدم، مهما كان ضعفها. وينبع العنصر الرابع والأخير من عناصر المتلازمة الليبرالية بوضوح من العناصر الثلاثة الأولى، وهذا العنصر هو **المساواتية** egalitarianism الليبرالية. والمقصود بذلك هو إنكار وجود أى تراتب أخلاقى أو سياسى طبيعى بين البشر، كما كان تنظير أرسطو عن الرق، وتنظير فيلمر Filmer عن المَلَكية المطلقة. بعبارة أخرى يرى أى ليبرالى النوع البشرى على أنه جماعة أخلاقية ذات مكانة واحدة، وأن المَلَكية والتراتب والإخضاع ممارسات تظل فى حاجة إلى دفاع أخلاقى. والآثار المترتبة على هذا الوضع بالنسبة لأفكار القبول باعتباره أساس الالتزام السياسى، وأفكار الديمقراطية باعتبارها مؤسسة جُعلت لتلبية متطلبات التبرير العام لاستخدام القسر السياسى، واضحة وضوحًا تامًا.

الادعاء المطروح هنا هو أنه إذا كان صحيحًا أنه ليس كل الليبراليين يقرون كل فرضية من تلك الفرضيات، فهم جميعًا يشكلون نسقًا من الأفكار التى سوف يجد معظم الليبراليين المعاصرين صعوبة فى رفضها. والأفكار الأربع موجودة وجودًا واضحًا فى فكر ج.س. ميل الذى سوف أتعامل معه على أنه ليبرالى نموذجى، تحقيقًا لأغراض ما أطرحه من برهان. وأخيرًا، لابد من ملاحظة أننى لم أضمِّن الأفكار الأربع الجوهرية فى المتلازمة الليبرالية أى مبدأ فرضى محدد، كأى مبدأ يعطى الأولوية للحرية أو المساواة. ولم أفعل ذلك على وجه التحديد كى أطرح تصورًا لليبرالية على قدر كبير من الغزارة والعمومية والانتقائية بحيث يتحمل عائلة ممتدة من الرؤى التى كانت ومازالت تسمى نفسها بحق "ليبرالية". وتعنى هذه النقطة الأخيرة كذلك أننى لم أربط الليبرالية بأى نظام أخلاقى سياسى

تأسيسى؛ أى النظام الأخلاقى القائم مثلاً على الحقوق أو النظام الأخلاقى التعاقدى. ويضمن هذا كذلك تسامحًا منهجيًا يضمن مناقشة الأنواع الكثيرة والمختلفة لليبرالية، ويهدف إلى ضمان أنه مهما كانت نقدية الأحكام التى يسفر عنها النقاش فيما يتعلق بالليبرالية فسوف يَصدُق على أمثلتها كافة.

اللا تكافؤ بين القيم وأوهام التقدم

إلى أى مدى يمكن للأفكار التى حددتُها - وهى الأفكار التى يمكننى القول بأنه يشارك فيها بين Paine وكوندورست Condorcet وكانط وميل ودووركن فى فترته المبكرة - الصمود أمام النقد؟ هل هى عناصر قابلة للبقاء فى المستقبل النظرى المتوقع الذى يمكن الدفاع عنه فى الوقت الراهن؟ لقد استغللتُ فى عمل سابق البحثَ الحديثَ عما فى القيم الأساسية من غموض ولا تكافؤ فى محاولة لإثبات عدم إمكان تحقيق الليبرالية العقائدية التى تهدف إلى تحديد نسق فريد من المبادئ الأساسية ذات سلطة فرضية. وأريد الآن بحث العناصر الأربعة للمتلازمة الليبرالية كى أرى أيها يصمد أمام النقد المشابه، إن كان من بينها ما يمكنه الصمود. واستباقًا لاستنتاجى، فإن أيًا منها لا يمكنه الصمود أمام قوة الغموض الشديد واللا تكافؤ بين القيم. وعليه، فإن الليبرالية تكون مشروعًا فاشلاً إذا اعتُبرت موقفًا فى الفلسفة السياسية. وبناءً على الحجة المطروحة هنا، فليس هناك ما يمكن عمله لإنقاذها؛ فهى ميتة باعتبارها رؤية فلسفية. فما هو الحى إذن فى الليبرالية؟ سوف أحاول إثبات أن جانب الليبرالية الذى مازال حيًا فى رأينا هو تصور المجتمع المدنى وواقعه التاريخى الذى وُرِّث لنا. يجسد هذا المفهوم ونسق الممارسات ملامح الليبرالية العقائدية الأساسية ويمثلها، بالشكل الذى يضع الأمور فى سياقها من الناحية التاريخية. وسوف تكون الحجة هى أنه رغم أن الواقع ليس هو أن المجتمع المدنى الليبرالى الذى له تلك الملامح هو المجتمع الوحيد، وبالضرورة الأفضل من وجهة نظر الازدهار البشرى، فهو رغم ذلك النوع الوحيد

من النظام الذى يمكن لنا فيه أن نعيش عيشةً جيدة، فى ظرفنا التاريخى باعتبارنـــا حداثيين متأخرين. وهناك حجة تاريخية فى مصلحة الليبرالية، أو بعبـــارة أخـــرى تؤكد أن المجتمع المدنى يمثل النوع الوحيد من المجتمعات الذى يمكن من خلالـــه للحضارة الحديثة إعادة إنتاج نفسها. (لا ينكر أحد بناءً على هذا الرأى أنه قد تكون هناك استثناءات للتعميم الذى ورد للتو - قد تكون المملكة العربية السعودية أحدها - ولكن هناك تأكيد على أنها سوف تكون استثناءات قليلة، وربما لا تدوم طويلاً.) بناءً على هذا الرأى، فرغم صحة أنه كانت هناك حضارات عظيمة لـــم تضـــم أى شيء يشبه المجتمع المدنى، فمن الصحيح مع ذلك أن المجتمع المـــدنى، وبالتـــالى الميراث الليبرالى الذى يحمله معه، فى رأينا مصير تاريخى. فقيمة المجتمع المدنى بالنسبة لنا كحداثيين (أو ما بعد حداثيين) هو أنه يسمح بتعايش سلمى فـــى طريقـــة عيش القيم والرؤى اللامتكافئة بشأن العالم. ولهذا السبب سوف أستنتج أن الأشكال الوحيدة للتنظير الليبرالى التى تستحق المطالبة بولائنا فى ظرفنا التـــاريخى هـــى الوصف الأوكشوتى Oakshottian للارتباط المدنى والليبرالية البرلينية Berlinian liberalism التى تقوم أسسها على تعددية القيم الجوهرية.

تقل قيمة ادعاءات الفلسفة إلى حد كبير فى تنظير برلين، حيـــث يُنكـــر أن البحث الفلسفى (أو بالأحرى التفكير العملى) يمكنه الفصل فى الصراعات العميقـــة بين القيم المطلقة، أو ينشأ فى وصفة للحياة الصالحة لكل البشر، أو يؤســـس أيـــة طريقة محددة للحياة. بل يوجد فى تنظير برلين رفض صريح للمشروع الليبرالـــى الراهن، الذى يُسعى إليه أوضح ما يكون فى أعمال رولـــز ويســـتهدف صـــياغة واشتقاق مجموعة فريدة من المبادئ عـــن الحريـــة، اســـتنادًا إلـــى فرضـــية أن الصراعات بين الحريات قد تكون (وهى كذلك فى الغالب) صراعات بين الأمـــور اللامتكافئة التى لا تتأثر بالتحكيم العقلانى، وهو لا يقل فى ذلك عن الصراعات بين القيم الأخرى. وفى رؤية برلين الليبرالية، تُهـــذَّب طموحـــات الفلســـفة الليبراليـــة المتسمة بالصلف ويجرى تبنى نمط أكثر تواضعًا وواقعيةً للتنظير.

فى تنظير أوكشوت، الذى أدرك العديد من المعلقين أن له صلات مهمة مع الفكر الليبرالى،(٧) تقتصر مهمة الفلسفة على إلقاء الضوء على ميراثنا من الممارسة وتحديد مسلماته. وبتحديد أكثر، يسعى أوكشوت إلى أن يجمع من الممارسات المتنوعة ملامح **الارتباط المدنى** civil association الأكثر جوهرية، تلك التى تشكل الارتباط البشرى. وهو ليس بحال من الأحوال طبيعيًا أو كليًا بين البشر، بل هو إنجاز تاريخى مميز يوحِّد فيه البشر ليس من أجل أى غرض مشترك (بالشكل الذى قد يكونون عليه فى الحرب على سبيل المثال) بل بتأييدهم وإقرارهم لمجموعة من القواعد غير الذرائعية الموثوق بها. ويرى أوكشوت، كما يرى برلين، بالرغم من اختلافاتهما العميقة فى كثير من مجالات الفكر، أن الفلسفة قد تشرح الممارسة وتوضحها؛ فهى لا تطمح أبدًا إلى التحكم فيها (ربما كما كان حالها بين اليونانيين). وفى هذا الشكل من البحث، الذى نهدف فيه إلى فهم أفضل للممارسة كى نعود حينذاك إليها فى كل تغيراتها، سوف أحاول تفنيد أوهام الفلسفة الليبرالية التأسيسية.

هذا استباق لنتيجة نقاش معقد وقابل فى كل نقطة منه للاعتراض. ولنبدأ بحث أثر فكرة **التقدم** الليبرالية الخاصة بفرضية لا تكافؤ القيم الأساسى. وهنا قد يكون استخدام قياس من الفنون مفيدًا بادئ ذى بَدء فى التغلب على المقاومة البدهية لفكرة اللا تكافؤ ذاتها. ولنتأمل دراما سوفوكليس Sophocles ودراما شكسبير Shakespeare، أو الأقرب لنا ولبعضهما، دراما شكسبير، من ناحية، ودراما الكُتّاب الكلاسيكيين الفرنسيين كورنى Corneille وراسين Racine، من ناحية أخرى. بأى معنى تكون مسرحيات شكسبير، مثلاً، أفضل من مسرحيات سوفوكليس أو راسين أو أسوأ منها؟ صحيح أن هذه الأعمال الفنية تنتمى إلى نفس النوع الأدبى المميز - الدراما - ولكن يبدو من العبث تمامًا محاولة تقييمها بمقياس واحد من الامتياز. ورغم انتمائها لنوع أدبى مشترك فهى مختلفة اختلافًا كبيرًا فى الأسلوب والموضوع بما لا يسمح بهذا التقييم. ولا شك فى أنه فى داخل أى نوع فرعى كهذا تكون تقييمات الأفضل والأسوأ معقولة بل وشائعة، وقد نتحدث حديثًا

معقولاً عن التحسن أو التدهور فى التراث الذى يجرى التعبير عنه فى التراجيديا اليونانية أو فى النزعة الكلاسيكية الفرنسية. وربما أمكننا كذلك تمييز الفن العظيم من ذلك الفن ضئيل الجودة أو التافه الذى لا قيمة له. وبناءً على ذلك فإنه بالرغم من لامعقولية وضع شعر دون Donne وچيرالد مانلى هوبكنز Gerald Manely Hopkins على مقياس واحد، فإننا ندرك بوضوح تفوق هؤلاء اللامتكافئين على شعر إ.إ. كمينجز e.e. cummings الردئ، مثلاً. بل قد تكون هناك اعتبارات عابرة للثقافات تمكننا من تمييز الأعمال الفنية الخاصة بثقافة عليا عن تلك الخاصة بثقافة دنيا، وهذه نقطة لا يمكننى متابعتها هنا، ولكن من المهم الإصرار عليها، حيث إن هناك خلطًا، بشكل لا لبس فيه، بين رؤية اللا تكافؤ المطروحة هنا ورؤية النسبية الثقافية.

لو طرحنا سوء الفهم هذا جانبًا، تكون الحجة هى أنه بصورة عامة لا يمكن أن يكون هناك تقدم فى الفنون، إذا كان المقصود بذلك هو التحسن خلال التاريخ البشرى. فهناك تقدم أو تدهور حتى عبر كل تراث، كما يحدث حين يعقب تراثًا من الفن الرفيع والعظيم – أى الفن الذى تُستغَل فيه قدرات الخيال والإبداع البشرى إلى أقصى حد ممكن – تراثٌ يتسم بالضحالة والضعف. ومع ذلك فإن فكرة اللاتكافؤ بين السلع الفنية تؤكد أنه ليس هناك شكل واحد للفن العظيم يعد هو الأفضل، حيث لا يوجد معيار شامل يمكن به إصدار حكم كهذا. ويمكن أن نجد أمثلة لذلك فى تاريخنا الثقافى، وبالمقارنة مع الحضارات العظيمة الأخرى. وحتى فى سياق يخص ثقافة بعينها، مثل سياق الكنائس المسيحية، تصعب رؤية الطريقة التى يمكن بها المقارنة بين كاتدرائية من طراز الباروك Baroque بأخرى من الطراز القوطى Gothic. بل إنه من الأصعب تخيل أى المعايير السائدة يمكن الاستعانة به فى تقييم مزايا مبنى الپارثينون Parthenon فى مقابل كاتدرائية نوتردام Notre Dame، أو أى منهما مقابل مزار عبادة الشنتو فى أيسى Isee.

إن فكرة التقدم الكونى فى الفنون فكرة مشوشة. وربما يعود السبب فى ذلك إلى أن مهمة الفنون ليست تصوير موضوع مستقل استقلالاً تامًا وقياسه بقدر أكبر

من الدقة، بل إننا نفهم الفنون فهمًا صحيحًا إن نحن نظرنا إليها النظرة الصحيحة باعتبارها إبداعات تاريخية خاصة بنوع على قدر عالٍ من الإبداع مزروعة في أشكال محددة من الحياة الاجتماعية ذات ميراث ثقافي وتاريخي محدد ومتنوع وتنشأ منها. وينبغي أن يكون القياس واضحًا في الأخلاق والسياسة. وقد قدم أشعيا برلين الحجة المؤيدة للاتكافؤ في الأخلاق والسياسة بوضوح وقوة لا أمل لي في تحسينها:

> هناك الكثير من الغايات الموضوعية، والقيم المطلقة، البعض منها غير متوافق مع غيره، وتسعى لتحقيقها مجتمعات مختلفة في أوقات مختلفة، أو جماعات مختلفة داخل المجتمع نفسه، أو طبقات أو كنائس أو أجناس بكاملها، أو أفراد بعينهم داخل كل منها، وقد يجد أي منها نفسه عرضة لدعاوى متضاربة خاصة بغايات لا يمكن الجمع بينها، ولكنها تتساوى في كونها مطلقة وموضوعية.(٨)

وفي معرض حديث برلين عن ڤيكو وهردر، يقول:

> إنهما يريان أن القيم كثيرة؛ حيث يخرج بعضٌ من أكثرها سحرًا إلى النور أثناء الرحلات الزمانية والمكانية، ولا يمكن التوفيق بين البعض منها وبعضه من حيث المبدأ. ويؤدي هذا إلى النتيجة التي لم يصُغها أي من المفكرَين الصياغة الصريحة، وهي أن النموذج المثالي للمجتمع الكامل الذي تتوافق فيه كل الغايات الصحيحة، والشائع بين ثقافات كثيرة، وخاصة ثقافة عصر التنوير، مشوش من الناحية المفاهيمية. ولكن هذه ليست نسبية... ففي قلب النمط الشهير للنسبية

> التاريخية الحديثة يكمن تصور البشر الذين يربطهم التراث أو الثقافة أو الطبقة أو الجيل ربطًا كلياً بمواقف أو مقاييس بعينها للقيمة تجعل وجهات النظر أو النماذج المثالية الأخرى تبدو غريبة وفى بعض الأحيان غير مفهومة. وإذا اعتُرف بوجود وجهات النظر هذه، فمن المحتم أن يؤدى هذا إلى السؤال عن أى منها هو الصحيح. وليس هذا هو موقف ڤيكو، ولا... هو كذلك موقف هردر عمومًا.(٩)

إذن، ليست التعددية التى تؤكد اللاتكافؤ الأساسى للقيم المطلقة أى نوع من النسبية، كما أنها لا تنتمى إلى أى من الأنواع الكثيرة للنزعة الذاتية أو الشكوكية بخصوص القيم. بل هى رؤية واقعية أو موضوعية. وتؤكد **التعددية الموضوعية** objective pluralism من هذا النوع أن القيم المطلقة يمكن التعرف عليها وتمييزها، وأنها كُثُر، وأنها غالبًا ما تتصارع ولا يمكن الجمع بينها، وأنه فى كثير من تلك الصراعات لا يكون هناك معيار سائد يمكن به التحكيم بين دعاواها تحكيمًا عقلانيًا؛ فهناك صراعات بين الأمور اللامتكافئة. ورغم عظم تنوع القيم المطلقة، فهو ليس تنوعًا مطلقًا؛ إذ تقيده حدود الطبيعة البشرية. "رغم احتمال عدم توافق تلك الغايات، فلا يمكن أن يكون تنوعها غير محدود؛ ذلك أن طبيعة البشر، مهما كان تنوعها وتعرضها للتغيير، لابد أن يكون لها طابع عام إن كنا سندعوها بشرية بحال من الأحوال".(١٠) وهذه التعددية، بما هى عليه من تقييد، قد تتخذ أشكالاً عديدة، وقد تعمل على مستويات شتى. وقد يكون داخل القانون الأخلاقى لثقافة ما ثغرات تولِّد المآزق التى لا يمكن للقانون نفسه أو البراهين العملية حلها. ومن ثم تتولد الاختيارات الجوهرية أو المأساوية بين الشرور المتنازعة أو المزايا المتنافسة، التى يستتبع فيها أى ما يُختار خسارة كبيرة ما أو ينطوى على خطأ ما غير قابل للإصلاح كثيرًا ما كتب عنه برلين. وهناك أيضًا ذلك النوع من التعددية الذى يبرز صراع القيم، ليس داخل الثقافات أو الأفراد، وإنما بين الثقافات أو بين

أشكال بكاملها للحياة بها القيم غير المتكافئة عناصر أساسية. وقد تتداخل أنواع التعددية هذه بعضها ببعض، خاصة حين باتت الثقافات وأشكال الحياة تتفاعل مع بعضها تفاعلاً عميقًا (كما فى العالم الحديث المتأخر)، ولا يعود من السهل تمييز الواحدة منها عن الأخرى، حتى أن بعض الأفراد يجدون أنفسهم (حسب عبارة فولك جريڤل) وقد "رضعوا من مرضعات كثيرات"، وشكلتهم تقاليد ثقافية متميزة عدة.

تحمل التعددية الموضوعية معها المعنى الضمنى الذى يشير إلى أن هناك ندرة أخلاقية جوهرية قدرنا كبشر أن نتحملها. هذا الشكل من الأسس الكلاسيكية للحضارة الغربية التى يكون فيها هذا النوع من التعددية أكثر تدميرًا، ينكر تماسك شكل المنفعة كما نظَّره أفلاطون، ويرفض فرضية وحدة الفضائل كما طرحها أرسطو. وفى هذه الرؤية التعددية ليست كل الفضائل الأصيلة غير منسجمة مع غيرها بالضرورة فحسب، بل ربما تعتمد الفضائل فى وجودها على الشرور وتعتمد الفضائل على الرذائل. وفى هذا الشأن تكون التعددية تنويعًا على فكرة نقصان الحياة البشرية التى يمكن إرجاعها إلى المصادر اليهودية والمسيحية. إلا أن التعددية فى أعمق معانيها الضمنية لا تميز النقصان الكامن فى طبيعة الأشياء؛ فهى تقضى على فكرة كمالنا نفسها. وهى بذلك توجه ضربة قاتلة إلى الأساس الكلاسيكى لثقافتنا الذى لم يعبَّر عنه عند أرسطو وأفلاطون فحسب، بل كذلك فى فكرة اللوجوس logos الرواقية وفى تصور توماس الأكوينى الخاص بالنظام العالمى الذى كان عقلانيًا وأخلاقيًا فى جوهره، حتى وهو من خلق الإله، أى تصور للسمات الأساسية التى كان النقصان أحدها.

التعددية الموضوعية مدمرة لهذا البعد العقلانى اليونانى الرومانى لميراثنا الثقافى، لأنها تقضى على فكرة الحياة البشرية الكاملة. كما أنها تقوض عنصرًا لا يقل أساسيةً فى حضارتنا، وهو مشتق من التراث اليهودى المسيحى، وأعنى به فكرة عِظَم قيمة التاريخ البشرى وأهميته التى عُبِّر عنها بلغة الإصلاح أو التحسين. ولكونه من الواضح أنه إذا كنا نفتقر إلى معايير شاملة نقيِّم بها التاريخ

ككل، فحينئذ يكون "التحسن التقدمى العام للعالم خيالاً" كما تصور هردر. صحيح أنه قد يكون هناك تحسن داخل أية ثقافة بعينها، كما تحكم معاييرها، وقد يكون هناك القليل من الأمثلة التى يمكننا فيها الحكم، باعتبارها حالات محدَّدة ومع افتراض كل أشكال عدم التكافؤ وثيقة الصلة بالموضوع، بأن هناك تحولاً إلى الأفضل أو إلى الأسوأ فى الفضائل والشرور غير محدَّدة الثقافة ولكنها بشرية بصورة عامة. إلا أن تلك الحالة المحدَّدة الأخيرة لا تدعم تصور الهويجيين للتاريخ باعتباره سردًا للتقدم، وباعتباره دراما أخلاقية **نحن** نهايتها، وهو نسل غير شرعى للمسيحية اليهودية التى تشكل الدين العاطفى واللامعقول للبشرية الذى هو العقيدة العلمانية للطبقة المثقفة الغربية. وبناء على الرؤية التعددية، فإن التاريخ باعتباره كلاً ليس له معنى، ويمكن ألا يكون له معنى،[١١] وهو فى أحسن الأحوال مجموعة من المغامرات فى الحضارة، كل منها مفرد ومنفصل عن غيره ولا يقود إلى أى شيء، وهو لا يكشف بحال من الأحوال عن ملامح "الإنسان بوصفه إنسانًا" أو يقترب منها.

للتعددية الموضوعية إذن آثار مدمرة إلى حد كبير بالنسبة للتراثين اللذين يشكلان الدعامتين التوءم للحضارة الغربية، أى اليونانية الرومانية واليهودية المسيحية. وهى مدمرة كذلك للعناصر الأساسية الخاصة بالتقاليد الثقافية الأخرى. ففى الصين على سبيل المثال، هناك تراث كونفوشيوسى للتأريخ يُكتب فيه التاريخ من ناحية التقدم والتدهور الأخلاقى، وتقوِّضه التعددية، إذا كان من المفترض أن يكون لهذا التاريخ أكثر من مصدر محلى. وفى الهند، هناك تراث البوذية الذى يُخضِع الأمور للقيم الأخلاقية ويتصف بالعقلانية، ولا يسمح بالتناقضات التى فى طبيعة الأشياء، وهو ما يهدده اللاتكافؤ كذلك.

تعترف التعددية الموضوعية من النوع الجوهرى المطروح هنا باللاتكافؤ بين ثقافات أو أشكال للحياة بعينها (وداخل كل منها). وبالنسبة للفضائل البشرية العامة، قد يكون الأمر هو أن هناك فضائل أو مزايا ليست مرتبطة بثقافة معيَّنة، مهما تعدد التعبير عنها فى أشكال الحياة المختلفة. ربما تكون الشجاعة باختصار

فضيلة بشرية، مع أن أنواعها قد تكون هائلة، وفى بعض الأحيان نكون غير متأكدين مما إذا كنا قد حددناها التحديد الصحيح أم لا. وكذلك الحال بالنسبة للعدل والرحمة. ولكن كما يبين لنا الكثير من الأعمال الأدبية مثل رواية ميلڤيل Millville "بيلى بَد" Billy Budd، فربما تتصارع المطالب العملية الخاصة بتلك الفضائل البشرية العامة، وربما تكون هذه الصراعات بين الأشياء اللامتكافئة. كما أنه على عكس ما تقوله فرضية وحدة الفضائل التى قدمها سقراط وأرسطو، قد يكون الأمر (طبقًا للرؤية التعددية الموضوعية) هو أن بعضها لا يمكن أن يجتمع فى شخص واحد. وهذه فرضية فى علم نفس وأنثروبولوچيا الأخلاق سوف أعود إليها لاحقًا. قد يكون هناك عدم قابلية للتوافق ولاتكافؤ بين الفضائل البشرية العامة الأخرى؛ بين الحياة المكرسة للمتعة الجسدية المكثفة، أو الحياة المكرسة للمشروعات طويلة المدى، أو حياة رجل الأسرة الذى يرغب فى أن تطول حياته كى يرى أحفاده يكبرون. وقد تكون هناك صراعات كذلك بين الأمور اللامتكافئة، حيث توجد شرور بشرية عامة. فبين الألم والموت، والعنف والقسر الماكر، والكثير غير ذلك من المعوقات التى تحول دون الازدهار البشرى، قد يكون هناك من الناحية التعددية الموضوعية خيارات جوهرية ومأساوية لابد من القيام بها يتركنا العقل فيما يخصها فى وضع صعب يبعث على الحيرة. (هذه هى النقطة التى تقوض عندها تعدديةُ القيم الراديكالية التصوراتِ التقليدية للقانون الطبيعى.) لا يدعم ذلك اللا تكافؤ الذى بين الفضائل والشرور البشرية الكلية أو العامة النسبية بحال من الأحوال النسبية الثقافية غير المقيَّدة الخاصة بالقيم أو يقر أيًا من الأنواع الحديثة للنزعة الذاتية الأخلاقية و النزعة الشكوكية.

تعترف التعددية الموضوعية بأن فضائل كثيرة تخص أشكالاً بعينها من الحياة وتعتمد عليها. فحياة تروبادور(*) Troubadour فى العصور الوسطى لا يمكن أن تُعاش فى مصر القديمة، تمامًا مثلما أنه لا يمكن أن تُعاش حياة عاهرة

(*) طبقة من الشعراء الغنائيين والموسيقيين الشعراء الذين كانوا فى الغالب من رتبة الفرسان. وقد ازدهرت هذه الطبقة فى الفترة من القرن الحادى عشر إلى القرن الثالث عشر فى جنوب فرنسا وفى المناطق المجاورة فى إيطاليا وإسبانيا وتميز شعرها بالأدب. (المترجم)

المعبد(*) فى عالم العصور الوسطى المسيحى. (مصطلح "شكل الحيـاة" form of life مستخدم هنا بعدم تحديد متعمد كى يشمل الثقافات كافة وكذلك أساليب الحيـاة داخل ثقافات بعينها. ولا تفترض المقولة بحال من الأحوال أن بالإمكـان تمييـز أشكال الحياة تمييزًا سهلاً لا اختلاف عليه.) ويكون الحال من وجهة النظر التعددية فى بعض الأحيان هو أن الفضائل أو المزايا التى تخص أشكالاً محددة ولا يمكـن الجمع بينها للحياة هى كذلك فضائل ومزايا لامتكافئة. وقد تجسـد أشـكال الحيـاة المختلفة الفضائل والمزايا التى لا يمكن ترتيبها أو موازنتها ببعضها بشكل عقلانى، مع أن هناك اعترافًا بعظمة كل منها. وكما هو الحال بين مقاتل البوشيدو(**) وعالم العصور الوسطى، مثلاً، فإنه بناء على الرواية التعددية ليس هناك مقيـاس يمكـن قياسها به ولا ميزان يمكن وزنها عليه. وتحدث الصراعات بين الأمور اللامتكافئة كذلك داخل أشكال محددة للحياة. فداخل شـكل الحيـاة الـذى تشـكله المسـيحية الكاثوليكية، لا يمكن الجمع بين فضائل الراهبة وفضائل الأم؛ وربما يعبـر عـدم إمكان الجمع هذا عن اللاتكافؤ الذى لا يحله عند الممارسة سوى نداء باطنى call of vocation لاعقلانى. وبذلك فإنه بناءً على الرواية التعددية، تتفشى الصـراعات بين الأمور اللامتكافئة، وإن لم تكن كلية الوجود. وتتعارض هذه النتيجة تعارضًـا كبيرًا مع التراث الفكرى المتعارف عليه ومع الكثير من بديهيات الحس المشترك.

تتعارض النزعة التعددية مع الميل الفطرى لميراثنا الثقافى كذلك من خـلال المعتقدات المبتذلة للنزعة الإنسانية الليبرالية، ومن خلال كونها معاديـة لـذخيرة البديهيات العادية المشتركة. فكيف إذن يمكن الدفاع عنها؟ ما نوع نظرية المعرفـة التى يمكنها دعم هذه الدعاوى بخصوص لاتكافؤ القيم المطلقة؟ وقد أشرنا من قبـل إلى أن النظرية الأخلاقية تعددية القيم لا يمكنها تحاشى أن تكون نظريـة واقعيـة.

(*) كان السومريون وغيرهم ينذرون بناتهم ليكن عاهرات فى المعابد المخصصة لعبادة الإلهة عشتار. وفى العصر الحديث كان أبناء طبقة المنبوذين الهنود يقدمون بناتهم قربانًا للآلهة فـى المعابـد الهندوسـية، حيث يجدن أنفسهن عاهرات لزوار المعابد. (المترجم)

(**) دستور أخلاقى تقليدى لمقاتلى الساموراى اليابانيين يؤكد على الشرف والنظـام والشـجاعة والحيـاة البسيطة، وتعنى كلمة "بوشيدو" فى اليابانية "المحارب الشجاع". (المترجم)

ولكن أى نوع من الواقعية ذلك الذى نتحدث عنه؟ وما هى أوراق اعتماده الإپستمولوچية؟

يمكننا مقاربة السؤال الأخير أولاً بملاحظة أنه لابد للتعددية الموضوعية أن تكون مضادة للحدس فيما تقوله عن معرفتنا بالقيم المطلقة. ونحن نتبع فى ذلك ج.س. ميل الذى رأى أن المذهب الحدسى intuitionism ذو اتجاه فطرى محافظ من حيث معاملته أحكام الأفراد ما قبل التأملية فى بيئاتهم الثقافية على أنها موثوق بها بشكل نهائى. وكما هو الحال بالنسبة لمعظم الفلاسفة الأكاديميين فى زماننا، فإنه إذا كانت هناك بيئات ثقافية ممتثلة للأعراف والتقاليد وفقيرة (بيئات معظم الجامعات المعاصرة)، وإذا كانت حياة هؤلاء الذين تُستشار مؤسساتهم وتعد موثوقة تتسم تجاربهم بالسطحية والهزال، فحينئذ سوف تكون الأحكام والنظريات الأخلاقية التى ينتهون إليها بالمثل سطحية وهزيلة. وحينئذ لابد من رفض المذهب الحدسى فى علم الأخلاق لأنه يقدس أحكام المعرفة المحلية، بغض النظر عما قد تكون عليه من تقييد وتشويه. (فى وقتنا الراهن ليست المعرفة التى تقدَّس على هذا النحو هى المعرفة الخاصة بالناس العاديين، بل هى معرفة طبقة المثقفين الرثة lumpenintelligentsia عديمة التجارب والأمية ثقافيًا.) والبديل الأكثر معقولية للمذهب الحدسى هو ذلك الوضع الذى رسمه ميل، الذى تُختبر فيه الأحكام القِيَمية دائمًا أمام محكمة التجربة، ولكنها تُعَرَّض فيها لكل أدلة الأنثروبولوچيا والتاريخ والأدب والعلوم الاجتماعية وتجارب العيش. ويصوغ سكوروپسكى Skorupsky جوهر مذهب ميل الطبيعى المنهجى فى إپستمولوچيا الأخلاق صياغةً جيدة بقوله:

> أية فلسفة سياسية تفترض أن بعض أشكال الحياة أفضل من الناحية الموضوعية من حيث كونها تقدم أشكالاً أكثر صحة من السعادة أو أنماطًا أكثر تحررًا من الوجود - ولا تقدم سببًا لهذا الادعاء فى شىء ترانسندنتالى أو مكشوف - لابد لها من الدفاع عن نفسها باللجوء إلى الميول البشرية المشتركة

بطبيعتها.... ولابد للبشر من المشاركة في بعض الميول الوجدانية، كأن يشتركوا في طريقة لتحديد الاستجابات الطبيعية. ليست طبيعية من الناحية الإحصائية، بل هي طريقة يميل إليها الكائن الحي حين لا يكون هناك ما يعوقه عن السير في طريقه الطبيعي، أو يعاني من عجز داخلي أو مرض ما، ويجد فيها موضعًا للراحة لا يتمنى الهروب منه، وهو ما يفضله بشكل انعكاسي. وبذلك يعنى عدم الاستجابة المعاناة من العجز الذي يحرم الشخص من الوصول إلى نمط تجربة له شأن كبير بالنسبة للبشر. وللسبب ذاته، لابد أن يكون بالإمكان التمييز بين الظروف الخارجية التي تعوق النمو الطبيعي لميول البشر، وتلك التي تيسرها. ويحقق الإنسان الرضا الأكمل، أي حياة الرفاهة العظمى، حين يكون هناك تعبير كامل عن تلك الميول. فهي تحقق توازنًا سعيدًا مستقرًا؛ وهو نمط حياة سوف يفضله تفضيلاً انعكاسيًا حتى مع الفهم الخيالي للخيارات.(١٢)

الإبستمولوچيا التي يعرّفها سكوروپسكي بأنها تخص ج. س. ميل هي إبستمولوچيا طبيعية النزعة تربطها صلات مهمة بالجوانب الأقل ميتافيزيقية من الأخلاق الأرسطية. وهي تحدد موضوع علم الأخلاق بأنه الرفاهة البشرية أو الازدهار البشري، وتتعامل مع مضمون الرفاهة والازدهار ليس على أنه الأفضليات أو الرغبات الذاتية فقط أو بشكل أساسي، بل على أنه مسألة موضوعة بشكل جزئي على الأقل تشمل استغلال القدرات البشرية في الحياة التي يُحكم عليها، أو قد يُحكم عليها، حكمًا انعكاسيًا بأنها ذات شأن. وتتكر هذه الإبستمولوچيا

الأرسطية الجديدة ما أسماه راز بتبصر "شفافية القيم"؛[١٣] خطأ أن مضمون رفاهتنا واضحة لكل منا. ومع أنه لا يمكننا فى هذا المقام توضيح هذه النقطة بالتفصيل، فسوف أعود إليها بشكل موجز فيما بعد. فهذه الإپستمولوچيا الميلية تشبه الإپستمولوچيا الأرسطية فى تصويرها المشاعر البشرية على أنها أقرب إلى التصورات منها إلى الإحساسات؛ بعبارة أخرى، بنسبها إلى مشاعر عقلانية (أو لاعقلانية) تنكرها أية رواية هيومية Humean صرفة أو صريحة لها.

سوف تختلف رغم ذلك إپستمولوچيا القيمة، التى تعترف بالتعددية الموضوعية ولاتكافؤ القيم، عن الإپستمولوچيا الأرسطية فى نواح مهمة وأساسية؛ فهى ليست تراتبية، حيث يعوق اللاتكافؤُ الترتيبَ أو التقييمَ الموضوعى للقيم المطلقة. وهى لذلك سوف تمتنع عن إعطاء الأولوية أو الامتياز لأى شكل من أشكال الحياة - مثل حياة البحث العقلانى، أو حياة التأمل أو خلق الثروة، أو حياة الصلاة، أو الإخلاص غير الأنانى للآخرين - باعتبارها الأفضل للنوع البشرى. وهى على عكس الإپستمولوچيا الميلية الأخلاقية، لن تفترض أن البحث الأخلاقى سوف ينتهى إلى التقارب المثالى البيرسى Peircean. بل إنها باعتبارها نوعًا من التعددية الموضوعية فى الأخلاق سوف تتوقع أن يظهر البحث ضمن الاختلاف المطلق للرؤى الأخلاقية؛ وهى النقطة التى سأعود إليها لاحقًا. وكما لاحظنا من قبل، سوف تنكر أية وحدة للفضائل، وتؤكد بدلاً من ذلك على الصراعات فيما بين المزايا البشرية التى سوف يكون بعضها لامتكافئًا. ولهذا السبب سوف تنكر أن الحياة الصالحة هى بالضرورة حياة مختلطة بالنسبة لمعظم الناس، ذلك أنه إذا كانت مكونات الحياة المختلطة أمورًا لامتكافئة، فلن تكون هناك توليفة عقلانية على نحو فريد منها، ولن تكون المساواة التقريبية أكثر عقلانية من أية توليفة أخرى. (من وجهة النظر التى تعترف باللاتكافؤ بين القيم المطلقة، قد تبدو المبادئ الأرسطية الخاصة بوحدة القيم ووحدة الوسائل مثل ما يزيد قليلاً عن كونه قاعدة للضحالة أو الاعتدال mediocrity.) وأخيرًا، فبما أن التعددى لن يقبل السياق المحلى لدولة المدينة polis التى بدت طبيعية لأرسطو، بل سوف يعترف مع

أرسطو باعتماد المزايا الفردية البشرية الأساسية على العديد من أشكال الحياة الجماعية، فسوف يكون لدى التعددى الموضوعى سبب وجيه لتأييد نوعية الأنظمة الحاكمة، شيوعيةً communal وسياسيةً، التى قد يزدهر فيها تنوع المزايا اللامتكافئة. وسوف نرى لاحقًا أن لهذه النقطة الأخيرة آثارها الراديكالية والمدمرة على النزعات الليبرالية من النوع العقائدى أو الأصولى.

قد تتميز الإبستمولوجيا التعددية الموضوعية للقيمة بأنها نوع من **الواقعية التعددية** plural realism فى نظرية القيمة. فهى مساوية لنوع الواقعية المتعددة (أو المنظورية perspectivism كما يمكننا تسميتها) فى الإبستمولوجيا العامة التى اكتشفها دريفوس فى فكر هايدجر المتأخر. وكما يقول دريفوس بإقناع، فإن هايدجر (على عكس التأويلات الشائعة) ليس براجماتيًا، أو ذرائعيًا، أو نسبيًا بالقدر الذى يزيد عن كونه مثاليًا أو طبيعيًا أو ماديًا. بل إنه:

> فيما يتعلق بالواقع المطلق، يمكن تسمية هايدجر فى الفترة المتأخرة من حياته **الواقعى التعددى**؛ ذلك أن الواقعى التعددى يرى أنه ليست هناك وجهة نظر يمكن للمرء منها أن يطرح الأسئلة الميتافيزيقية المتعلقة بطبيعة حقيقية واحدة للواقع المطلق ويجيب عنها. وفى ظل اعتماد وضوح أساليب الوجود كافة على وجود الوجود Dasein's being، واعتماد ما تعد عناصر الواقع على أغراضنا، لا يكون للسؤال معنى. وبما أن الواقع يتصل بالوجود المحدود، فمن الممكن أن يكون هناك الكثير من الإجابات عن السؤال "ما الحقيقى؟" ولن يكون هايدجر أشبه بالمثالى أو النسبى إلا إذا ظننا أن نظامًا واحدًا فقط للوصف يمكن أن يتطابق مع الطريقة التى عليها الأشياء فى الواقع. ولكن هايدجر

يرى أن اختلاف فهم الواقع يكشف عن أنواع مختلفة من الكيانات، وبما أن أيًا من طرق الكشف ليست صحيحة بشكل حصرى، فإن قبول طريقة ما لا يلزمنا برفض سائر الطرق. وهناك تشابه عميق بين هايدجر ودونالد ديفيدسون Donald Davidson بشأن هذه النقطة. فكلاهما قد يتفق على أنه يمكننا جعل الواقع واضحًا باستخدام العديد من الأوصاف وعلى أن ما يصدق على ادعاءاتنا بناء على وصف معين يكون له ما له من خواص حتى ولو كانت تلك الأوصاف غير قابلة لأن تختزل إلى وصف واحد، وسواء أكنا نحن الواصفون وطرق وصفنا موجودين أم لا.(١٤)

يشير دريفوس إلى الصلات التى بين الواقعية التعددية الخاصة بهايدجر فى الفترة المتأخرة من حياته بجوانب فكر ڤيتجنشتاين فى الفترة المتأخرة من حياته.(١٥) وهو يتوسع فى تحديد ما يعنيه بالواقعية التعددية حين يقول:

ما إن نرى أن قوانين نيوتن Newton حقيقية حتى نرى أن الطبيعة كانت بالكيفية التى اكتشفوا أنها عليها حتى فى زمن أرسطو. وعلى العكس من ذلك، فإنه إذا كانت لغة أرسطو قد نجحت فى التقاط المكتشفات الطبيعية (المتصلة بالمسببات)، فإن وصفه لا يزال صحيحًا فى وقتنا الراهن. كما أننا نحصل بدلاً من النسبية على الواقعية المتعددة ... ويمكن أن يكون هناك الكثير من أنظمة الممارسات التى تدعو التأكيدات التى تعطى مزيدًا من القوة للكثير من أشكال واقعنا

المختلفة وغير المتوافقة... وحتى إذا نجح نظام ما فى إبراز الأشياء كما هى، فلا يبين ذلك أن الأنواع التــى يكتشفها هى الأساس المطلق للواقــع. فــالواقع يمكــن اكتشافه بطرق كثيرة ليس منها ما هــو أساســى مــن الناحية الميتافيزيقية.... ويرى هايدجر ... أنه بمــا أن الكائنات المحدودة قادرة على الكشف، فــنحن نســتنبط الكثير من الرؤى – الكثير من المعــاجم – ونكشــف الأشياء كما هى من منظورات كثيرة. ولأننــا نحصــل على الأشياء إلى حد بعيد من منظورات كثيرة، فلــيس هناك منظور بعينه هو المنظور الصحيح.(١٦)

الواقعية التعددية **فى علم الأخلاق** هى الرؤية القائلة بأنه بينما توجــد قيــود محددة لا لبس فيها على أنواع الازدهار البشرى، فإن هناك العديد من أشكال الحياة التى غالبًا ما تكشف عن الفضائل المختلفة لا يمكن الجمع بينها التى قد يزدهر فيها البشر، وليس أى منها هو الأسلوب الصحيح الوحيد لحياة الإنسان. والإپستمولوچيا التى تدعم الواقعية التعددية فى علم الأخلاق هى ما أسماها بــروڤيــر Borouwer الواقعية الأخلاقية **النزعيــة**(١٧) dispositional؛ وهــى الرؤيــة التــى عزاهــا سكوركوپسكى إلى ميل وتقول إننا نكتشف القيم (مثل السمات الثانوية) حــين نجــد استجاباتنا تصل إلى التوازن فى ظل الظروف المواتية الخاصة بالتجربة والتأمــل. وهذه الواقعية شكل من أشكال الواقعية **الداخلية** لكونها تتصور قيم العمل أو أسبابه، ليس باعتبارها كيانات أفلاطونية خارجية من نوع ما، بل بصفتها حقــائق خاصــة بطبائعنا وممارساتنا. وهى تتميز عن أى نوع من أنواع النزعة الذاتية أو النزعــة الشكوكية بتأكيدها على أننا قد نكون مخطئين بشــأن رفاهيتنــا التــى لا تشــكلها حاجاتنا أو أفضلياتنا بشكل تام وصريح. والنقطة التى تختلف فيها الواقعية التعددية فى علم الأخلاق عن المواقف الواقعية الكثيرة فى علم الأخلاق – كموقف أرســطو مثلاً – هى إنكارها أن هناك شكلاً واحدًا أفضل للنوع البشرى قابــل للاكتشــاف

بطريقة عقلانية. وعلى العكس من ذلك، تعترف الواقعية التعددية بأنه مثلما هو الطبيعي أن يتحدث نوعنا بتنوع شاسع من اللغات، فمن الطبيعي كذلك أن ينتعش بتنوع كبير من الأساليب. وكما يقول هايدجر، تعترف الواقعية التعددية بأنه بما أن طبيعة البشر مسألة خاصة بهم، وبما أنها محددة بشكل جزئي، وبالتالي فهي تُعَرَّف تعريفًا ذاتيًا إلى حد ما، فليس من الممكن وضع تصور واحد للحياة الصالحة بناء على تصور الطبيعة البشرية. وينبع هذا بقوة من الاعتراف بأن البشر على مر الزمن والتاريخ ، وخلافًا لسائر الأنواع الحيوانية، يغيرون حاجاتهم ويخلقون ذواتهم إلى حد ما. لهذا السبب، وبناء على الرؤية التعددية، فلا يمكن أن يكون هناك شكل نهائى من أشكال الحياة، مثلما أنه لا يمكن القول بأن شكلاً بعينه متفرد فى طبيعيته أو عقلانيته.

فى هذه النسخة من الواقعية الداخلية، هناك اعتراف بأن طبائعنا تحدد أشكال حياتنا. فعلى عكس سائر الأنواع الحيوانية، يمكن أن يزدهر البشر فى مجموعة ضخمة من العوالم، جميعها من صنعهم. وتنبع الموضوعية المستحقة للقيم فى هذه الرؤية إلى حد ما من جذورها فى الطبيعة البشرية المشتركة، ومن الممارسات العامة المتنوعة واللامتكافئة فى بعض الأحيان التى اخترعها البشر لأنفسهم. وبينما قد تكون هذه الممارسات أو الأشكال المختلفة لحياتنا مفهومة بشكل متبادل، وتتشابه بالتالى مع بعضها إلى حد ما، فهى لهذا السبب ليست متكافئة بالضرورة فيما يتعلق بطبيعتنا البشرية المشتركة. وإذا ما وضعنا الحالات المقيِّدة جانبًا لوجدنا أن أشكالاً مختلفة من الحياة قد تكون بالمثل أشكالاً صحيحة للخلق الذاتى البشرى، حيث يحمل كل منها معاييره فى داخله. والمهم فى هذا الشكل المختلف من الواقعية هو أنه رغم وجود بعض أشكال الحياة التى قد تضر الرفاهة البشرية فى الهامش، فربما تكون هناك أشكال متباينة وغير متوافقة للحياة تتحقق فيها الرفاهة البشرية. ويمكننا الاعتراف بمجموعة كاملة من أشكال الحياة كأشكال حقيقية للازدهار البشرى، بينما نعترف فى الوقت ذاته بأنه ليس منها ما هو الشكل الأفضل الذى تقترب منه سائر الأشكال.

بعبارة أخرى، فى هذه النسخة الأرسطية الجديدة من التعددية الموضوعية التى استعرتها (مع تعديلات جذرية) من ج.س. ميل،[١٨] نجد أن مجموعة أشكال الازدهار البشرى التى يُكشف لنا عنها فى التاريخ والتجربة العادية تحددها قوى البشر وقدراتهم العامة تحديدًا جذريًا، وإن كان إبداعات نوع خلاّق. فهى إمكانيات نحققها، وليست شروطًا تفرضها علينا طبيعتنا. ومع أننا سوف نعترف فى الحال بأن هناك أشكالاً من الحياة الاجتماعية تدمِّر فيها المصلحة البشرية تدميرًا تامًا بغرض تقييد مجموعة الازدهار البشرى اللامتكافئ، فهى ليست حاسمة ولا محدَّدة لهذا السبب. وهى ليست مقصورة بشكل خاص على أشكال الازدهار التى يمكن احتواؤها داخل النظام الليبرالى.

ما الذى تنذر به الواقعية التعددية بالنسبة للتصور الليبرالى للتقدم؟ إن الآثار المترتبة عليها مدمرة إلى حد كبير. فالمعتقدات الفارغة الخاصة بالنزعة الإنسانية الليبرالية التى تسعى إلى تنظير التاريخ البشرى باعتباره كلاً فيما يتعلق بفكرة التقدم قد دمرها هامبشير تدميرًا فعليًا حين قال:

> يزعمون أن الهيجلية والوضعية والماركسية، التى بُنيت فى ظل المسيحية بقصد أن تحل محلها، تقدم رواية لتطور البشرية ككل، وهى رواية مصير النوع؛ فقد تضمن ذلك اغترابًا أو سقوطًا تبعه إصلاح اجتماعى، مما أدى إلى الخلاص النهائى للبشرية. ومن وجهة نظر الفلسفة الطبيعية، بالنظر إلى حقائق التاريخ البشرى المعروفة حتى الآن فحسب، تتبع عدم معقولية هذه الروايات من التنواع speciation الزائف والنزعة الإنسانية الكاذبة. "البشرية" إما أنها اسم لنوع حيوانى مميز ذى قدرات عقلية شديدة الوضوح ومستقل غير مؤكد، أو إنها اسم لفئة من الوجود تشكلها كفئة مميزة

نية خالقها؛ وبالطبع يمكن استخدام الاسم فـي بعـض الأحيان وقد ورد المعنيان على الذهن. وإذا ما صـرفنا النظر عن الدعاوى الخارقة للطبيعة بشأن نيات الخالق، لا يظل هناك سبب إمبريقى كاف للاعتقاد بـأن هنـاك شيئًا مثل التطور التاريخى للبشرية ككل، ما لـم يكـن المقصود هو التاريخ الطبيعى لتطور النوع. وما نـراه فى التاريخ هو مد وجزر شعوب مختلفة فـى مراحـل شتى من التطور الاجتماعى، حيث تتفاعل مع بعضـها البعض ولا تبدى نمطًا مشتركًا من التطـور. وحـين نستخدم المقولات التاريخية القديمة يمكننا التحدث بشكل معقول عن الشعوب المختلفة التى تزدهر وتصبح قوية فى مرحلة ما، ثم تنحدر نحو الانحطاط وتصبح ضعيفة نسبيًا. ويمكن للمؤرخين أن يبحثوا فى حدود المعقـول عن بعض الأسباب العامة لهذا الصعود وذلك الانحدار. وحتى إذا كان بالإمكان العثـور علـى بعـض هـذه الأسباب، فهى لن تشير فى حد ذاتها إلى أى مصـير، وإلى أى نظام من التطور، خاص بالبشرية ككل.[١٩]

خلاصة هذه الاستدلالات هى أن النزعة التحسـنية الليبراليـة - ترتيـب المجتمعات أو الأنظمة الحاكمة وفق اقترابها من النظام الليبرالى والتعامـل معهـا على أنها قابلة للتصحيح - لا يمكن تبريرها أو الدفاع عنها. وكذلك تقضى عليهـا الليبرالية التى تنكر الترابط المنطقى لفكرة الكمال، حتـى حـين تجعلهـا الصـفةُ المضحكةُ لخيال عصر التنوير الخاص بالاضمحلال والنقصان غيرَ معقولـة.[٢٠] فكيف تسير عناصر المتلازمة الليبرالية حين تُخضع لأثر التعددية الموضوعية؟

بناءً على المكوّن الكلي فى المتلازمة الليبرالية، هناك نسق من المبادئ يمنح البشر كافة استحقاقات خطيرة فى العدالة أو الحقوق. وربما تكون هذه الاستحقاقات متساوقة إلى حد ما فى مضمونها، أو قد يكون لها أساس فى نظرية أخلاقيــة مـــا (مثل النفعية الميلية) ليست بحد ذاتها أخلاقية. ومع ذلك فالسمة المميّــزة لليبراليــة أنها لابد أن تضفى على البشر كافةً سماتٍ أساسية بعينها. ولهذا الســبب نجــد أن العناصر الكلية والمساواتية فى الليبرالية تكمّل بعضُها بعضًا ويدعم الواحدُ منهــا غيرَه، وليس بينها تنافس. فكيف يؤثر لاتكافؤ القيم على هاتين القيمتين الليبراليتين؟ من الواضح بادئ ذى بَدء أن هناك أشكالاً كثيرة من الازدهار البشــرى التــى لا يمكن أن تتعايش مع المساواة الليبرالية. فكل المزايا التى تعتمــد علــى التراتــب الوراثى أو الخضوع الطوعى، الذى يفترض غرسَ الأفراد فــى أدوار وأوضـــاع مُشَكِّلة من هوياتهم لا فكاك لهم منها، ومحتوم عليهم أن يستبعَدوا مــن أى نظـــام ليبرالى بالكامل، أو أن يوجَدوا داخله فى أشكال هامشية أو سطحية أو اصطناعية. وليس هذا إلى حد ما سوى إعادة لنقطة سبق توضيحها هنـــا، وهـــى أن الروايـــة الأرسطية للازدهار البشرى أحادية بشكل مبالغ فيه، إن لم يكن بشكل وسواســـى. وقد قال ستيوارت هامبشير[٢١]:

> لا يستلزم الادعاء بأن الكثير من التأكيــدات الشـــهيرة الخاصة بالقدرات البشرية خاطئة ولا يمكــن تبريرهـــا والدفاع عنها بطريقة معقولة لا يستلزم أن نأمل فى أن يكون أحد هذه التأكيدات - أحدها فقط - هــو الــذى يمكن تبريره والدفاع عنه ولا يكون خاطئًا. وهنا أترك أرسطو لأنه اعتقد أن القدرات البشرية الأساسية ثابتـــة على نحو نهائى وحاسم.... ولابد أن يمثل أى تصـــور للقدرات البشرية هدفًا ليس متحركًا باستمرار فحســـب،

بل إنه يتحرك فى أبعاد عدة كذلك. وأى تصور بسيط إما أن يكون شديد النظرية والعمومية أو على قدر شديد الوضوح من عدم الحسم والتحديد، أو مؤقت على نحو لا يمكن إنكاره، فيما يتعلق بأية حقيقة يمكن ادعاؤها.

وهو يمضى فى كلامه متسائلاً[٢٢]:

لماذا لم يذكر أرسطو حين كان يكتب عن الملامح المميزة للبشر برج بابل الخاص باللغات الطبيعية، وانتشار الديانات بما لها من عادات ومحرمات تقتصر على كل منها، وارتباط الشعوب بتواريخها المنفصلة والمميزة، والحدود والحواجز المتعددة التى تحاول بها الجماعات الاجتماعية أو الشعوب الحفاظ على هويتها المنفصلة؟ لماذا لم يرَ ذلك النزوع إلى الشقاق على امتداد النوع البشرى، والميل إلى الانفصال والهويات المتصارعة، على أنها على أقل تقدير ملمح مميز للبشر بين سائر الأنواع الحيوانية؟

إن عَمى أرسطو الانتقائى غير العادى عن الحقيقة الكلية، التى تقول إن أحد أوضح ميول البشرية فى عمومها هو أن تشكل لنفسها مالا يحصى من الهويات المحلية، نوع من التنافر المعرفى الذى نُقل إلى الليبرالية الحديثة بروايتها الممسوخة عن الشخصية العامة. كما أنه يدعم، داخل أية ثقافة، المقاومة الحداثية لأى تقسيم للأدوار أو الأوضاع. وأى تقسيم غير مختار يكون من المحتمل بموجبه أن تزدهر فى مجتمع واحد أية فضائل أو مزايا قد لا تتعايش داخل شخص واحد. وهنا يقول هامبشير:

كان تأثير هيوم وكانط وأتباع مذهب المنفعة عظيمًا فى الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، حتى أنه بات من الممكـــن نسيان أنه على مر القرون كان المحـــارب والكـــاهن، وصاحب الأرض والفلاح، والتاجر والصانع، والأسقف والراهب، والموسيقى أو الشاعر، الذين يعيشون ممـــا يعود عليهم به أداؤهم أو إلقاؤهم كانوا يتعايشـــون فـــى مجتمع ذى ميول وفضائل تتميز عن بعضـــها تميـــزًا شـــديدًا... وكانـــت الأدوار والوظـــائف الاجتماعيـــة المتنوعة، التى لكل منها فضائله النمطيـــة والتزاماتـــه المميزة، هى الوضع العادى فى معظم المجتمعات على امتداد التاريخ.(٢٣)

أثر تعددية القيم على المكوّن المساواتى للمتلازمة الليبرالية هـــو أن تنوعًـــا أغنى للفضائل والمزايا وأشكال الازدهار البشرية قد يتحقق، أو تحقق علـــى أقـــل تقدير، فى المجتمعات التى تتسم بقدر كبير من الطبقية والتباين بما قد يزيـــد عمـــا تحقق به فى تلك المجتمعات التى على قدر كبير من الحركة والأدوار ويمكن فيهـــا تبادل المواقع بسهولة ويسر. وفى ذلك النوع الأخير من المجتمعات لن يكون هناك استنزاف حتمى وانقراض نهائى لكل تلك الفضائل والمزايا التى تعتمد فى وجوُدها على التراتب والإذعان وعلى الرجال والنساء الذين يعرفون مكانتهم وواجبات هذه المكانة. ومن المهم الإشارة إلى أن عدم إمكان الجمع الذى يستشهد به هامبشير هنا هـــو مـــا أفادنـــا راز بتســـميته **اللاتكـــافؤات الأساســـية**(٢٤) constitutive incommensurabilities؛ وهى صراعات القيم التى لا تسببها الأمور الطارئة مثل قصر الحياة البشرية أو ندرة الموارد، بل نفس طبائع الفضائل التـــى لا يمكـــن أن تجتمع معًا. فالكاهن لا يمكنه بما يتفق مع مهنته أن يتبنى مبادئ الجندى، ولا يمكن أن تكون للراهبة مزايا المحظية. ولا يمكن للصديق كما نعرفـــه أن يطلـــب ثمنًـــا لمحادثته. ولا يمكن للمحب منا أن يظل كذلك بينما يتقاضى أجرًا على مصـــاحبته.

هذه لاتكافؤات أساسية فى الهويات المعرضة للخطر فى تلك العلاقات. ومن المهم أن نشير هنا، بإيجاز وبين قوسين، إلى نقطة سوف أعرضها عرضًا أكثر منهجيةً عند مناقشة ما قاله برلين من ليبرالية القيمة حتى الليبرالية؛ وهى أنه بينما يوجد الشكل الأكثر راديكالية لصراع القيم بين الأمور اللامتكافئة الأساسية، فإن اللاتكافؤ وعدم إمكان الجمع يعدان رغم ذلك ظاهرتين أخلاقيتين مميزتين. فقد لا يمكن الجمع بين الفضائل، إلا أنها تخضع بسهولة رغم ذلك للتقييم المدرج؛ فقد يكون لدينا سبب وجيه، وربما كاف، لترتيبها. وفى الوقت ذاته، قد يمكن الجمع بين الفضائل اللامتكافئة؛ إذ يجسد كل منا فى حياته توليفة مختارة من الفضائل اللامتكافئة مثل التقدم المهنى، والحياة العائلية، والنشاط المتقد، والتأمل المتروى، وهلم جرا. ويحدث حين يتقابل عدم إمكان الجمع واللاتكافؤ معًا، مثلما فى وصف راز للفضائل التى يعوق تركيبها أو طابعها نفسه الترتيب أو المزج، أن يصبح لدينا أعمق نوع من الصراع بين القيم.

تتشابه اللاتكافؤات الأساسية التى من تلك الأنواع مع اللاتكافؤات المفترضة فى علم النفس الأخلاقى حين نرفض فرضية أرسطو الخاصة بوحدة الفضائل. فليس من المرجح أن يتمتع الفرد الذى لديه فضائل الشجاعة وصدق العزيمة وسعة الحيلة والجسارة والصمود بفضيلتى التواضع والاتضاع. بل يمكننا المضى إلى ما هو أكثر من ذلك. فالرجل الذى يتسم بحب المقتنيات الفنية والتكبر، وهما من مزايا عصر النهضة المكيافيلية، لا يمكن أن يتصف بفضيلة التواضع المسيحية بما يزيد على رجل أرسطو صاحب النفس العظيمة. وفيما بين الأشكال المختلفة للحياة الأخلاقية وداخل كل منها، تحطم تلك اللاتكافؤات الأساسية بين الفضائل الرضا الذاتى لعلم النفس الأخلاقى الأرسطى. ولنتأمل مرة أخرى بروز تعددية القيم الخاصة بالوصف الأرسطى لعقلانية المشاعر. فمن المرجح أن يصبح الشخص الذى يكون توجهه نحو حياته هادئًا ومفعمًا بالأمل غير مؤهل لليأس. وليس المقصود باليأس هنا الاكتئاب والحزن اللذين يمكن أن يصيبا الإنسان عند فقدان عزيز أو وقوع مأساة ما، بل ذلك الشعور الذى قد يكون لدى الأشخاص حين

يحكمون على توقعاتهم الخاصة بالازدهار أبدًا بأنها قد قُضى عليها نهائيًا. ويعبر هذا الشعور عن اعتقاد عقلانى، وليس عن حالة مزاجية زائلة. ولهذا السبب نجد أن الشخص غير المؤهل له، فى الظروف المناسبة، يُحكم عليه باللاعقلانية. وفى حال عدم كون المرء مؤهلاً لأن يصيبه اليأس، كما هو الحال بالنسبة للمشاعر الأخرى، قد يعتمد هذا على ما فى الشخص من لاعقلانية وعيوب، منها عدم معرفة الذات. وربما لو كان فان جوخ قد أُخضع لتحليل نفسى ناجح لكان نفْسًا أكثر هدوءًا. ولكن من الصعب رؤية كيف كان سيرسم فى تلك الحالة. ويدخل اللاتكافؤ بعمق فى علم النفس الأخلاقى هنا، مما يشير إلى أن بعض القدرات البشرية قد تعتمد فى ممارستها على الضعف أو النقص أو العجز. وإذا كان الأمر كذلك، فقد ينشأ اللاتكافؤ حتى بين القدرات التى تدخل فى جعل الشخص مستقلاً؛ فربما تكون هناك أشكال أو ممارسات للاستقلال لا يمكن الجمع بينها فى الأساس.

داخل أى مجتمع أو أية ثقافة، تقضى المساواة الليبرالية على التراتبات التى تسمح بانقشار exfoliation مميز لفضائل ما كان الجمع بينها ممكنًا لولا ذلك. وفيما بين المجتمعات والثقافات، تنكر النزعة الكلية الليبرالية كل تلك الفضائل التى تعتمد على عدم مساواة موروث للمكانة والسلطة أو على الاستبعادية exclusivity فى المجتمعات التى تجعل الدخول إليها والخروج منها صعبًا، أو فى واقع الأمر مستحيلاً. والحقيقة أن المشروع الليبرالى للحضارة الكلية الذى تتجمع فيه (وتتلاشى فيه) الثقافات الإقليمية يضم هو نفسه مشروعًا فرعيًا؛ وهو مشروع تسوية كل أشكال التراتب والاستبعادية التى تتميز بها بعض الثقافات أو تتكون منها وتعطيها هويتها المميِّزة. ومن الصعب على الليبراليين أن يروا فى هذه العملية من المجانسة الثقافية الكونية أى ضياع للقيمة؛ وهى بلا شك عملية حقيقية، وإن كانت لحسن الحظ بلا استثناءات. والراسخ كذلك هو الافتراض الليبرالى المؤيد للنوعية والمساواة والكلية الذى يقول إنه لا يمكن للحداثة الليبرالية أن تتصور الخسائر الناجمة عن القضاء على المجتمعات التى تتميز بهذا التقسيم للعمل بين الفضائل. وإلا فإنه إذا سُمح للخسارة بالدخول بشكل مدمِّر فى الوعى الانعكاسى فسوف

تكبتها على الفور الفردية المعيارية غير الانعكاسية التى تستعين بمصـــالح الفــرد وحقوقه ورفاهته فى مقابل مزايا أشكال الحياة التى لا يمكن أن تتعايش مع الأنظمة الليبرالية، وبذلك تضيع فيها. وسوف أعود بعد قليل إلى أخطاء الفردية المعيارية.

إذا كانت للحجج المطروحة أية قوة، فمن الواضح أن المكـــوّن المســـاواتى لليبرالية تقوضه تعددية القيم القوية. ومن المهم بيان أننا لا ندعى هنا أن أيًـــا مـــن أنواع التفاوت أو جميعها مسموح به، أو أن مجموعة التفاوتات المســـموح بهـــا لا حدود لها. ولا تتوافق هذه النسبية الثقافية مع التوجه الواقعى للتعددية الموضوعية. وفى المقابل نجد أن طبيعة النوع البشرى التى تتسم بالعمومية تمكننا مـــن تحديـــد الشرور التى ليست ذات خصوصية ثقافية، بل كلية، ولذلك يجرى تحاشيها أو كبتها أو تخفيفها فى أى مجتمع يمكن أن تُعاش فيه حيـــاة جـــديرة بالاهتمـــام. ويقـــول هامبشير:

> من المعقول الحديث عن السعادة والحرية والمتعة على أنها أشياء صالحة، فى مقابل التعاسة والحبس والـــرق والألم باعتبارها أشياء طالحة؛ أى تلك الحالات التـــى تُرتجى لذاتها وتلك الحالات التـــى يجـــرى تحاشـــيها ومنعها لذاتها. وبالنسبة لتلك الحالات، لا حاجـــة إلـــى اللجوء إلى تصور مميز للفضيلة البشرية، مع أنه قـــد يُستعان بالتصور المميز للفضيلة البشرية حـــين يتحـــتم اتخاذ قرار فى موقف ما بين تلك الشرور، حيث تعطى أولوية لأحدها على تحاشى الآخر.[٢٥]

يرى هامبشير إذن أن هناك حدًا أدنى من مضمون الأخلاق الذى يعد كليًـــا، وإن كان فى الأساس سلبيًا بشكل خاص فى الكشف عن شرور بعينها تمنع الحيـــاة البشرية الجديرة بالاهتمام أو تنهيها، وتتسم بغموض حتمى فى تجسيد تلك الشرور بأشكال مختلفة من الحياة الأخلاقية وفى القرارات الخاصة بالصراعات فيما بينهـــا

على الأولويات. ويمضى هامبشير إلى ما هو أبعد من ذلك ويحدد العنصر الأساسى فى الحد الأدنى من مضمون الأخلاق فى ممارسة الإنصاف أو العدل الإجرائى. وهو يتبع فى ذلك سلسلة طويلة من المنظِّرين الأخلاقيين المحدثين فى معاملة العدل على أنه الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية. وبينما أؤيد موقف هامبشير الذى يقول إن الأخلاق تتضمن عناصر ليست خاصة بالثقافة، فلدى الرغبة فى رفض رأيه القائل بأن العدل أو الإنصاف هو المهم بين تلك العناصر. وليس هناك عنصر أخلاقى (قائم على الحقوق أو قائم على العدل) يمكن أبدًا أن يكون أساسيًا أو أصليًا فى الأخلاق، حيث إن الأخلاق نفسها ليست أساسية أبدًا وإنما مرحلة وسط بين الدعاوى الخاصة بالمصالح البشرية الحيوية للرفاهة والدعاوى الخاصة بالالتزامات التى من المنطقى فرضها على الآخرين فيما يخص تلك المصالح. بعبارة أخرى، تكتسب الحقوق مضمونها من شروط الرفاهة البشرية؛ وسوف تكون متغيرة تبعًا لتباين الرفاهة البشرية. وبالمثل، فالحال كذلك بالنسبة لفكرة العدل الأكثر اتساعًا. فكما يعترف هامبشير نفسه،(٢٧) سوف تختلف ممارسات العدل وممارسات الإنصاف الإجرائى تبعًا لمفاهيم المصلحة الأساسية التى تحركها. ولهذه الأسباب، ليس من المعقول إلى حد بعيد افتراض أن العدل يأتى فى ذيل البعد الكلى للأخلاق. بل إن الشروط الدنيا الخاصة بالرفاهة البشرية هى التى تحدد النتيجة النهائية فى الأخلاق السياسية. وبناء على ذلك، فإن شر الرق على سبيل المثال – على الأقل فى صورته الأمريكية الأكثر سوءًا الخاصة برق الملك المنقول chattel slavery – لم يكن يكمن فى الظلم التوزيعى الخاص بالحرية الذى تجسده تلك المؤسسة، بل فيما يلحق بالعبيد من أضرار كانوا يُبتلون بها باستمرار. وبتقييم الأضرار التى تصيب المصالح البشرية التى تتسبب فيها الأنظمة المختلفة، سوف نحدد هؤلاء الذين ينتهكون شروط الأخلاق السياسية.

فيما عدا الحالات المحدَّدة – فى عصرنا أنظمة بول بوت وهتلر وماو وستالين – لن تكون تلك التقديرات سهلة أو غير مثيرة للجدل. ويرجع هذا من ناحية إلى أن اللاتكافؤ ينتشر بين الشرور البشرية العامة، وكذلك بين المنافع التى

هى بشرية بشكل عام. فهل النظام الذى يعم فيه الخوف وينتشر فيه التحكم بشكل عدوانى فى الحياة الشخصية، بينما يقل فيه العنف أو تهديد الحياة أو يخلو منهما تمامًا (مثل تشيكوسلوفاكيا فى السبعينيات أو الثمانينيات، حيث كان الحفاظ على النزعة الشمولية فى المقام الأول من خلال العقوبات الاقتصادية) هو الأفضل أو الأسوأ من نظام مثل شيلى فى عهد بينوشيه التى عانت من المزيد من العنف، بما فى ذلك الوفيات العنيفة، بينما كان فيه الأثر العدوانى للنفوذ السياسى على الحرية الشخصية أقل بكثير؟ ومن الواضح أن هذا الأمر لا يمكن أن يقرره العقل. فحتى إذا استطعنا مقارنة تلك الأنظمة وتقييمها بشكل عقلانى، فلن يكون بالإمكان نقل تقييماتنا بواسطة مقارنات أخرى إلى غيرها من الأنظمة. فكما أوضح راز، فإن أبرز أمارات عدم التكافؤ هى انهيار قابلية الانتقال فى الاستدلال: "اختبار اللاتكافؤ هو انهيار الانتقالية transitivity. ويكون الخياران القيّمان لامتكافئين إذا ١) لم يكن أحدهما أفضل من الآخر و٢) ويكون (أو قد يكون) هناك خيار آخر أفضل من أحدهما ولكنه ليس أفضل من الآخر."[٢٨] وينطبق كذلك ما يقوله راز عن اللاتكافؤ فيما يتعلق بقابلية الاستدلالات الخاصة بالخيارات على الأحكام الخاصة بالشر. وحتى حيثما يمكن ترتيب نظامين يُفتقر فيهما إلى الحد الأدنى من شروط الرفاهة البشرية، فغالبًا ما يكون بالإمكان نقل ترتيبنا، بموجب ما بين شرورهما الأساسية من لاتكافؤ، إلى أنظمة سيئة أخرى.

يحدث اللاتكافؤ، باعتباره انهيارًا فى الانتقالية، فى كثير من مجالات الحياة الأخلاقية. وهو فى بعض الأحيان غير ضار ولا يحدث أى أذى. والشائع أن اللاتكافؤ يحدث فى الصداقات؛ فقد تكون أنت أحد أصدقائى، ولكن ربما لا يكون أصدقاؤك هم أصدقائى. وفى بعض الأحيان يكون انهيار الانتقالية فى الحكم الأخلاقى أكثر دمارًا فى نتائجه. ولنتأمل العدل، وهو التعويذة الحاكمة للفكر الليبرالى الحديث. فافتراض الليبرالية الحديثة غير المتأمل، الذى يعرضه نوزيك بصراحة،[٢٩] هو أن العدل شبيه بالاستدلال من حيث عدم نشوء الظلم عن العدل. ولكن هذا غير صحيح فى أية رؤية أقل شحًا للعدل وعلى قدر أكبر من الاتفاق مع

الممارسة والعاطفة من رؤية نوزيك. وعند الممارسة، يسفر ادعاء الحق الناشئ عن الحيازة لزمن طويل، على امتداد أجيال عدة مثلاً، فى كل مكان عن استحقاق (ليس بالضرورة تامًا وقاطعًا) للملكية المشار إليها. غير أنه إذا كان الاستيلاء الأصلى غير عادل كما هو الحال فى الغالب، فسيكون لدينا انهيار للانتقالية بالعدل. فالاستيلاءات غير العادلة تسفر عن استحقاقات عادلة. وبالمثل، قد تسفر الاستيلاءات العادلة عن استحقاقات غير عادلة. وإذا كان لتوزيع الحيازات أى تأثير على أحكام العدل، مهما كان طفيفًا، فحينئذ ستكون نتيجة الكثير من نقل الملكية العادل للحيازات التى تم الاستيلاء عليها بالعدل ظالمةً. وأثر لا انتقالية العدل intransitivity هو احتمال أن تكون مطالب العدل معقدة وليست متناغمة تناغمًا كليًا. والواقع أنه إذا كان العدل يحقق اللا انتقالية، فقد تكون مطالبه شديدة التضارب؛ إذ ربما تكون هناك صراعات بين الأمور اللامتكافئة. وكما أشار برلين،[٣٠] فقد ينشأ اللاتكافؤ داخل الحرية، وحتى الحرية السلبية، نفسها؛ فقد لا تكون لدينا وسيلة لتقييم الحرية التى تأخذ كل شيء فى الاعتبار بأية طريقة منظمة، إلا فى حالات محدّدة، ومن ثم لا تكون هناك وسيلة لتحديد الحد المتفرد فى عقلانيته أو الأكثر عقلانية للصراع بين الحريات. وعليه فلا تؤكد تعددية القيم الراديكالية اللاتكافؤ بين القيم المطلقة فحسب، بل كذلك داخل كل منها.

نجد تشابهًا هنا مع اللاتكافؤ فى الفنون، كما ناقشناه من قبل. وكما هو الحال بين التقاليد الفنية المختلفة، قد يمكننا إصدار أحكام مقارنة؛ فيمكننا الحكم بأن هذا النموذج للكنيسة من الطراز القوطى أفضل من ذاك النموذج لعمارة الكنيسة من طراز الباروك. ومع ذلك قد لا يمكننا إصدار حكم بين الكنيسة القوطية ونموذج لعمارة الكنيسة البيزنطية، الذى يمكننا أن نحكم بأنه أفضل من كنيسة الباروك. انهارت الانتقالية مرة أخرى. فقد انهارت داخل تراث فنى وثقافى معترف به، حتى وهى تنهار فيما بين التقاليد. إنها تنهار حتى ونحن نحدد التقاليد موضع الخلاف تحديدًا صارمًا على أنها جميعًا تقاليد خاصة بحضارات راقية تفوق تلك الموجودة فى الثقافات الأخرى.

تنهار الكلية الليبرالية والمساواتية بسبب لاتكافؤ الأشكال المختلفة للازدهار البشرى واللاتكافؤ بين العقبات التى تحول دون الازدهار البشرى. وهناك الكثير من أشكال الازدهار البشرى التى تعتمد على التفاوتات التى لابد أن ترفضها أية رؤية ليبرالية. ولهذا السبب، إن لم يكن لأى سبب غيره، لابد أن تكون الفرضية الكلية الليبرالية بأنه يحق للبشر كافة الحصول على نفس النوع من الحقوق والاستحقاقات فرضية خاطئة. وسوف تكون لها قوة فقط فيما يخص الحد الأدنى من مضمون الأخلاق الذى يحدد القيم الليبرالية بشكل كبير ويقاومه الكثير من المجتمعات والأنظمة الحاكمة غير الليبرالية؛ التى لا تعترف بالصفات الأساسية للحرية وغير ذلك. وبالطبع، وعلى عكس مقولة إن هناك أساليب حياة قيّمة لا تزدهر فى الأنظمة الليبرالية، فإن هناك ردًا ليبراليًا منعكسًا ؛ وهو بما أن أشكال الحياة تلك قد تفرض تكاليف ضخمة على الأفراد، وبما أن هذه الأشكال تنكر الخروج الفردى منها أو تجعله مكلفًا، فهى لا تستحق البقاء.

قد يتخذ هذا الرد الليبرالى التلقائى شكلين يقتضى كل منهما ضمنًا عقيدة أعمق. وقد يُدَّعَى أن أشكال الحياة التى تعتمد على الخضوع الاختيارى، أو يكون أحد شروطها الأساسية، هى بالضرورة أشكال للحياة أقل (أى أقل قيمة) من تلك التى لا تعتمد عليه. ومن الصعب رؤية الطريقة التى يمكن بها جعل ذلك الادعاء المنافى للعقل معقولاً. فهل الادعاء الذى تجرى صياغته هو أن إدعاء كون حياة النبيل/العالِم اليونانى، الذى كانت مؤسسة الرق توفر له وقته الذى يتأمل فيه، بالضرورة أسوأ من حياة العامل الذى يعمل فى ورشة ذات ظروف سيئة ويتقاضى أجرًا منخفضًا فى عصر سياسة عدم التدخل؟ أم إنه الادعاء (الذى يقل بعض الشيء فى عدم قابليته للتصديق) بأن أفضل حياة هى بالضرورة الحياة التى لا تعتمد على إخضاع الآخرين المفروض بالقوة؟ إذا كان هو الأخير، فهو حينئذ الادعاء السقراطى القديم، الذى لم يدعمه أى شيء فى التجربة الفعلية، بأن الحياة القائمة على الظلم لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون صالحة مثل حياة الإنسان العادل. وإلا فربما كان الرد الليبرالى يستغل الادعاء بأنه مهما كان احتمال أن

يصبح شكل الحياة قيمًا، فإن سعيه تكبحه القيــود الأخلاقيــة الخاصــة بالعــدل أو الحقوق. ولكن كما قيل من قبل، فلا بد من توضيح المضمون والأهمية، ومعهمـا تبرير كل تلك القيود الأخلاقية نفسها، من حيث إسهامهما فى الرفاهــة البشــرية. بعبارة أخرى، فإن الاستعانة بتلك القيود الأخلاقية فى مواجهة أشكال الحياة التــى تنطوى على الخضوع الطوعى تصادر على المطلوب فيما يتعلق بإمكانية تعزيــز الرفاهة البشرية داخل أشكال الحياة تلك (أو بموجبها). (هل من الواضح أن حيــاة الشخص الذى يخضع جبريًا لغيره تعد باستمرار أسوأ من وجهة نظر الرفاهة مــن حياة الشخص الذى يشارك فى علاقة حرية متساوية مع الآخرين؟ إنه على أية حال اعتراض واضح على نظرية رولز الخاصة بالعدل باعتباره الإنصــاف، ذلــك أن مبدأ الحرية المتساوية ومبدأ الاختلاف قد يتضاربان عند التطبيق؛ فقد يكون القِــن فى نظام العصور الوسطى، إذا أعفاه سيده من واجباته، أفضل حالاً مــن العامــل الحر. وإذا كان المبدآن يتضاربان، فلِمَ نضع مبدأ الحرية المتساوية الأكبر قبل مبدأ الاختلاف من حيث الترتيب؟) تستمد الإجابتان الليبراليتان القياســيتان مضــمونهما الحقيقى من افتراضهما مقدمًا فى العقيدة الليبرالية الأكثر عمقًا أن الأفراد وحالاتهم الذهنية وشعورهم وعملهم هم فقط من يمكن أن تكون لهم القيمة الأصــيلة. وهــذه الإجابة، باستعانتها بالعنصر الرابع فى المتلازمة الليبرالية، أى الفردية المعياريــة، هى التى أعود إليها الآن.

الفردية المعيارية والقيمة الأصيلة لأشكال الحياة

أعنى بالفردية المعيارية normative individualism (سيرا علــى نهــج راز) كل نظرية لا تعترف بوجود قيمة أصيلة فى أية منفعــة جماعيــة. وتــؤمن الفردية المعيارية بأن المنافع الجماعية لها قيمــة أداتيــة instrumental فحســب. وبالتالى تصبح كل النظريات التى تؤمن بأن القيم كلها قيم تتصل بالأداة أنواعًا من الفردية المعيارية. وفى صياغة أكثر إيجابية، قد يقــال إن مــن يــؤمن بالفرديــة

المعيارية يرى أن حالات الحياة البشرية الفردية يمكن أن تكون لها قيمة أصيلة، بينما لا تكون للمنافع الجماعية قيمة إلا فى حال إسهامها فى الحياة الصالحة للفرد. ومع أن هذه مسألة كبيرة وعميقة لا يمكننى تناولها فى هذا المقام، فالجدير بالذكر أن الفردية المعيارية ضرب من النزعة الإنسانية؛ تلك النظرية التى "تزعم أن التفسير والتبرير الوحيد لصلاح أى شيء أو فساده ينبع بشكل مطلق من إسهامه، الفعلى أو المحتمل، فى الحياة البشرية ونوعيتها".(٣١) وأنا أذكر هذه الحقيقة، حيث إننى أرغب فى توضيح أن حجتى ضد الفردية المعيارية، رغم استعارتها الكثير من حجة راز، لا تشبه حجته لكونها لا تقتضى النزعة الإنسانية ضمنًا. والواقع أن رأيى هو أن النزعة الإنسانية لا يمكن الدفاع عنها وتبريرها دون اللجوء إلى التراث اليهودى المسيحى الذى ينظر إلى **القيمة العليا للشخصية البشرية** انطلاقًا من قرابتها إلى الشخصية الإلهية divine personality التى تحرك الكون. وفى الأشكال التى توجد عليها النزعة الإنسانية فى الليبرالية العلمانية، نجدها مجرد شذوذ رُجعى وأثر لافت للنظر للإيمان بالله الذى طمس الوعى بأصله فى المسيحية اليهودية. (لاحظ هنا أن الفردية المعيارية ليست ذاتية أخلاقية. فالفردى الذاتى قد يكون فرديًا معياريًا، حيث يؤكد على أن أفضليات الأفراد وحدها هى التى تضفى القيمة على أى شيء، بينما الفردى المعيارى قد يكون واقعيًا أخلاقيًا لكونه يؤمن – كما آمن كانط – بأن الحقيقة الأخلاقية هى أن الأشخاص فحسب هم من لهم قيمة أصيلة. ويبدو أن الفردية المعيارية محايدة بشأن مسألة موضوعية القيم أو عدم موضوعيتها.)

فرضية هذا القسم من البحث تكمن فى كون الفردية المعيارية غير صحيحة. فلابد من النظر إلى الفردية على أنها مجرد شكل قائم بذاته من أشكال الحياة تتحقق فيه بعض الفضائل، بينما يستبعد البعض الآخر منها. وبناء على الرأى الذى يُدافَع عنه هنا، فإن الفردية شكل ضمن مجموعة من أشكال الازدهار البشرى الأخرى وليس له ميزة خاصة، حتى لو كان مصيرنا التاريخى (كما سوف أشير)؛ على الأقل بالنسبة لهؤلاء منا الذين يعدون ورثة للميراث الغربى. فلماذا إذن يجب علينا

رفض الفردية المعيارية باعتبارها موقفًا أساسيًا فـى علـم الأخـلاق؟ لنتبـع راز ونبحث قيمة الاستقلال. فنحن – سكان المجتمعات الغربية الحديثـة التـى تتميـز بدرجة عالية من الحراك الاجتماعى، والتعددية فى أساليب الحياة، والفرديـة فـى الثقافة الأخلاقية – نعتبر الاستقلال مكونًا أساسيًا من مكونات أى من أشكال الحياة الصالحة. فإذا كنا نفتقر ولو إلى القليل من الاستقلال، وإذا لم نكن حتـى مبـدعين جزئيين لحياتنا – وإذا كانت وظائفنا، أو حياتنا الزوجية أو شركاؤنا الجنسيون، أو محل إقامتنا أو ديننا أمورًا قد حُددت لنا أو اختيرت لنا – فسوف نعتبر أن فرديتها قد كُبتت وصلاح حياتنا قد تلاشى. ولا يعنى هذا أن يكون الحـد الأقصـى مـن الاستقلال، إن كان لمثل هذا الشيء من وجود، أمرًا طيبًا. وربما يكون الاسـتقلال منفعة قابلة للتبادل تُبَدَّد فى الخيارات التى غالبًا ما يتعذر الرجوع عنهـا ويتجسـد فيها. وربما كان منفعة موضعية، بحيث تكون مجموعة الخيارات المتاحة للشخص المستقل فى ثقافة أناس خاضعين أو أقل استقلالاً ولكنها تضم جيوبًـا مـن الحيـاة المستقلة، أكثر ثراءً مما يمكن أن يجده هذا الشخص فى مجتمع كذلك المتخيَّل فـى كتاب "عن الحرية" الذى يتمتع فيه الجميع بقدر عال من الاستقلال. وربما كان الحد الأقصى من الاستقلال كذلك سرابًا شأنه شأن الحد الأقصى من الحريـة، ذلـك أن الاستقلال قد تكون له أبعاد أو أشكال لامتكافئة مما يجعل التقديرات المقارنة لأكبر قدر من الاستقلال التى تراعى كل شيء مستحيلة. (هناك احتمال آخر بأن يكـون الجمع بين أشكال الاختيارات المستقلة أو ممارساتها المختلفة غير ممكن أساسًـا.) كما أنه ليس مفترضًا هنا أن الاستقلال مكوِّن ضرورى من مكوِّنـات أيـة حيـاة صالحة، ولا أن الحياة البشرية الأفضل هى بالضرورة تلك الأكثر استقلالاً. ويقول راز:

> أظن أنه كانت، ويمكن أن تكون، هناك مجتمعات غير قمعية، ومجتمعات تمكِّن الناس من قضاء حياتهم فـى السعى وراء أمور جديرة بالاهتمـام، حتـى وإن لـم يخضع سعيهم والخيارات المتاحة لهم للاختيار الفردى.

فالمهنة قد يحددها العرف، والـزواج يرتبـه الآبـاء، والحمل وتربية الأطفال تتحكم فيهما العاطفة الجنسـية والتقاليد، والأنشطة التى تمارس لبعض الوقـت قليلـة وتقليدية، والمشاركة فيها إجبارية وليست اختيارية. فى تلك المجتمعات التى يقل فيها الحراك لا يختار المـرء حتى أصدقاءه. فهناك عدد قليل من الناس يتصل بهـم، حيث يظل هؤلاء فى مكانهم من المهد إلى اللحد، وعلى المرء أن يكون على علاقة طيبة بهم فحسب. وأنـا لا أرى أن غياب الاختيار ينتقص مـن قيمـة العلاقـات الإنسانية أو إبداء المزايا فى المهارات التقنية أو القدرة الجسمانية، أو الروح والعمل، أو القيـادة، أو البحـث العلمى، أو الإبداع، أو سعة الخيـال، التـى يمكـن أن تشملها جميعًا تلك الحياة.(٣٢)

فى الرؤية الأرسطية الجديدة المطروحة هنا نجد أن مزية الاسـتقلال شـأن محلى. فقد تُرك الأمر مفتوحًا فيما إذا كانت الحياة التى لا يتضح فيها الاستقلال أو كان مفقودًا - شكل حياة العالم المسـيحى فـى العصـور الوسـطى، أو اليابـان الإقطاعية فى عهد إيدو - أفضل من ناحية الازدهار البشـرى، أم أنهـا مختلفـة اختلافًا لا تكافئيا فحسب، مقارنةً مع شكل حياة الأفراد المستقلين. وأخيـرًا، علـى عكس ما يقوله راز، فليس مفترضًـا أن الأفـراد المسـتقلين سـوف يزدهـرون بالضرورة، أو بشكل عام، ازدهارًا أفضل فى المجتمعات التعددية المفتوحة. فربما كان الأمر، كما تشير أمثلة المهاجرين الآسيويين الجدد إلى المملكة المتحدة، هو أن الجماعات الاجتماعية أو العرقية التى لا يحظى فيها الاستقلال بقـدر كبيـر مـن التقدير سوف تحقق قدرًا أفضل من النجاح فى معظم أبعاد الازدهار البشرى، حين نقارنها بالأفراد المستقلين فى مجتمع يضم كليهمـا. وعلـى المسـتوى التـاريخى

الكونى، قد يتعلق الأمر إلى حد بعيد بكون الصلة بين الثقافة الأخلاقية الفردية واقتصاد السوق المزدهر مصادفة تاريخية تثبت فى تطورها النهائى أنها تقيد نفسها بنفسها من ناحية عيبها النسبى مقارنة باقتصادات السوق الأخرى (مثل اقتصادات شرق آسيا) التى لا تعتبر الفردية أحد موروثاتها الأخلاقية.

كل ما هو مطلوب لحجتى ضد الفردية المعيارية هو أن تكون الحياة المستقلة حياة قيِّمة فى الأصل. أو على أقل تقدير أن يكون الاستقلال مكوِّنًا أساسيًا ضروريًا من مكوِّنات الحياة القيِّمة فى مجتمعنا. والحجة الأساسية ضد حقيقة الفردية المعيارية هو أن الاستقلال القيِّم يفترض أن تكون الثقافة العامة الغنية التى تنطوى على تنوع جدير بالاهتمام **أحد عناصره الأساسية**. لنتأمل، فى المقابل، ممارس الاختيار المستقل فى دولة الطبيعة الهوبزية. فماذا عساها تكون قيمتها؟ لا يمكن للمختار المستقل الهوبزى أن يتزوج أو يعتنق ديانة ما أو يشارك فى أى فن من فنون الحياة الواسعة. فاختيارات هذا الفاعل تتم فى بيئة ثقافية فقيرة؛ أو بالأخرى بيئة فارغة. وعلى العكس من ذلك، فإن تعدد التقاليد والأعراف والمؤسسات والأشكال الاجتماعية ضرورى للاختيار المستقل القيِّم. وبتزايد هذه الأشكال تتعاظم قيمة الاستقلال بحيث يتواجد الاستقلال تواجدًا صريحًا عند النقطة المحدِّدة للفوضوية الهوبزية. والنقطة المهمة هى أن الثقافة العامة الغنية ليست شرطًا ذرائعى من شروط الحياة المستقلة القيِّمة، بل عنصرًا أساسيًا من عناصرها. وحياة المختارين المستقلين الذين يعيشون فى ثقافة بلا فنون أو علوم أو صداقة أو دين أو حب رومانسى حياة فقيرة، حتى وإن لم يعرفوا ما الذى يُعْوِزُهم، وبالتالى لا يندمون على غيابه. وهذا القول يعنى تقييد نسبية الفاعل الخاصة بالقيمة وتأكيد أن أشكال الحياة قد تكون هى نفسها ذات قيمة أصيلة (وهو ما يعنى حياد الفاعل). ويبدو أن إنكار ذلك بتأكيد نسبية الفاعل الخاصة بكل القيم، وإنكار القيمة الأصيلة لأشكال الحياة، معادلاً لإقرار النسبية الثقافية غير المقيَّدة.

إذا كانت عناصر البيئة الثقافية تدخل فى الاختيار المستقل بشكل أساسى وليس بشكل ذرائعى، فحينئذ سوف تصبح المنافع العامة المتأصلة[٣٣] التى تشملها

قيّمة كذلك بشكل أصيل. وينتج عن ذلك أن الفن والبحث العلمي ممارستان أو نشاطان قيّمان في الأصل بشكل مستقل عن الإسهام الذي يقدمانه لحياة الأفراد الصالحة.[٣٤] والعالم الذي يخلو منهما هو العالم الأفقر، حتى إذا (أو وخاصةً إذا) لم يكن هناك من يلاحظ غيابهما. وهذه المقولة تثبت أن أيًا ما كانت له قيمة مطلقة فلن يكون حالات حياة الأفراد فحسب. وهناك خطوة أخرى في المقولة لابد منها لبيان أن أشكال الحياة أو النشاط هي القيّمة بشكل مطلق وأصيل، حتى تُستمد قيمة حياة الأفراد الممثلين فيها من أشكال الحياة تلك. وهذه الخطوة تشترطها مقولة إن الاختيارات، والاختيارات المستقلة على وجه الخصوص، تكون لها قيمة حين تمتد عبر خيارات هي نفسها جديرة بالاختيار. وهذه الخيارات يمكن أن تقدمها أنشطة الحياة وأشكالها القيّمة أصلاً. وبما أن أشكال الحياة الجديرة بالاهتمام هي ما يجعل الاستقلال القيّم ممكنًا، فهي، وليس الحياة الفردية الممثلة فيها، هي التي تكون قيّمة بشكل مطلق وأصيل. وبغض النظر عن التغييرات التي يضيفها الاختيار الفردي إلى أشكال الحياة الشائعة، فهذه الأشكال هي مصادر القيم التي يعبَّر عنها في الاختيار الفردي المستقل. وبدونها لا يمكن للأفراد أن يكونوا مبدعين حتى لحياتهم.

يوحي هذا برؤية للحقوق تختلف اختلافًا كبيرًا عن الرؤية الليبرالية التقليدية القياسية. كما يوحي بنظرية للحقوق ذات طابع غير فردي. فإذا كان البحث العلمي، على سبيل المثال، منفعة جماعية أصيلة، فحينئذ قد نسعى إلى حمايته بأحد الحقوق الراسخة، حيث يحمي الحقُ النشاطَ وليس ممارسيه الأفراد. وربما تكون هناك حقوق جماعية في المنافع الجماعية، إذا كانت تلك المنافع نفسها ذات قيمة أصيلة، وإذا كانت عناصر للحياة المشتركة أو الثقافة العامة التي لها قيمة أصيلة كذلك.

من المهم الإشارة إلى أن هذه الرؤية تعترف بأن أشكال الحياة والنشاط القيّمة بشكل أصيل ممثلة فقط في الحياة الفردية، فهي لا تجيز التضحية التي لا مبرر لها بالرفاهة الفردية من أجل المنفعة الجماعية. فأشكال الحياة ليست كيانات أفلاطونية توجد على نحو مستقل عن ممارسيها. وإذا كان أحد أشكال الحياة نمطًا يمكن أن تكون له أمارات كثيرة بلا حدود في حياة الأفراد الذين يقرونه، فهو مع

ذلك لا يمكن أن يوجد ما لم يكن ممثلاً فى الحياة الفردية. وبناءً على هذه الرؤيــة فإنه بما أن معظم ما يحدد رفاهة الفرد تشكله عناصر فى شكل الحياة التى يشارك فيها، فلن يكون هناك أى تضارب عام بين رفاهته وشكل الحياة. والواقع أننا فــى شكل الحياة فردى النزعة الذى نبحثه هنا، والذى يعد الاستقلال ملمحًا أساسيًا مــن ملامحه، نحمى شكل الحياة ونعززه حين نحمى رفاهة الفرد ونعززها. غيــر أنـــه ليس مؤكدًا أن يكون هذا التطابق قائمًا باستمرار. ففى بعض الحالات يكــون فــى شكل الحياة الذى يرثه الفرد ضرر لمصالحه الحيوية باعتباره إنسانًا. وبناء علــى الرؤية المطروحة هنا، يعنى قول ذلك أن تلك المصالح العمومية فى بشــريتها، أو مكونات الرفاهة البشرية، يمكن حمايتها فقط فى أشكال الحياة التى يُحْرَم الفرد من الوصول إليها. فقد أضيرت المصالح الأكثر حيوية لعبد الملك المنقول الأمريكــى، حيث حُرم من الوصول إلى شكل حياة الأحرار الأمريكيين. ولذلك يتوافق تأكيد أن أشكال الحياة قد تضر المصالح البشرية العامة مع القول بأن القيمة الأصيلة توجــد فقط فى أشكال الحياة والنشاط.

بما أن الثقافات تتباين من ناحية ما تحتويه من المنافع الجماعية القيّمة بشكل أصيل، فكذلك سوف تتباين الحقوق الجماعية التى قد ترغب فى الاعتراف بها. وقد لا تكون هذه الحقوق على قدر كبير جدًا من التحديد فى مضمونها، وربما تحمــى المنافع الجماعية غير المتكافئة. وبناء على الرؤية المطروحة هنـــا، فليســت تلــك مشاكل تضر هذه الرؤية، حيث إنها تعترف (عكس الليبرالية الأصولية) بمتغيريــة variability أشكال الحياة الصالحة وتقوم عليها. وهى عند تطبيقها علــى نظريــة الحقوق تكون تقليدية النزعة (ولكنها ليست متعسفة بسبب ذلك). إنها تــدل ضــمنًا على أن شروط العدل ومضمون الحقوق الذى يحدَّد بالرجوع إلى المنافع الجماعية التى تُعرض بطرق شتى فى الثقافات المختلفة. وبينما تؤكد هذه الرؤية موضوعية الرفاهة البشرية، فهى تعترف بأن العدل أمر خاص، ذلك أنه (مثل مؤسسة أى حق من الحقوق) ذو طابع اصطناعى وعرفى. فقد يحيا الرجل أو المرأة حياة جيــدة إن كان هو أو هى قاسيًا ومحظوظًا، بدون فضيلة العدل، شريطة أن تكون لدى معظم

مواطنيه أو مواطنيها. ولن يحيا الرجل أو المرأة حياة جيدة إن افتقر إلى الشجاعة والثقة بالنفس والحكم السليم. وإذا كان وصف الرفاهة والازدهار المطروح هنا أرسطي في واقعيته، فإن رؤية العدل المطروحة هيومية في تقليديتها. فالعدل ينظر على أنه عُرف يعتمد في سلطته على القبول العام والتبادلية. وعند تطبيق العدل على المنافع الجماعية يطالب بحماية تلك المنافع القيّمة أصلاً. وبناءً على هذه الرؤية تجرى حماية حرية العبادة باعتبارها عنصرًا أساسيًا في حياة البشر الصالحة، أو هي على أقل تقدير منفعة عامة في ثقافتنا. وهي سوف تتلقى بلا شك الحماية من خلال الحقوق الفردية التي نحميها، مثل حقوق الارتباط الطوعي. وبالمثل، قد تُمنح المنافع أو أشكال النشاط الجماعية القيّمة أصلاً والاستحقاقات الفردية الاحترام والحماية في المجتمعات التقليدية التي لم تتبن بعد خطاب الحقوق وممارستها (أو لم تخضع لهما). وتشير المقولة بالشكل الذي عرضت به حتى الآن إلى أنه بالرغم من احتمال تفسير الحقوق من ناحية إسهامها في الرفاهة الفردية، فليس الفرد هو المحصلة النهائية في نظرية الحقوق. إذ تُعزى رفاهة الفرد إلى إسهامه في شكل الحياة أو النشاط القيّم والجدير بالاهتمام أصلاً. وربما يكون الأمر هو أنه بينما تتكامل الجوانب الفردية والجماعية لممارسة الحقوق تكاملاً متبادلاً ولا تتنافس عند الممارسة، فإن المصدر الأساسي للحقوق (إن كان لابد لنا من المشاركة في خطاب الحقوق بحال من الأحوال) موجود في أشكال الحياة وليس في الأفراد ودعاواهم.

ليست الفردية هي المحصلة النهائية فيما له قيمة. فما له قيمة (في عالم البشر) هو شكل الحياة، حتى وإن كان، للمفارقة، شكل حياة فردي. وهذا صحيح حتى وإن تداخلت أشكال الحياة ولم يكن من السهل تمييزها من بعضها. وقليلون منا هم كيانات تشبه ذوات ساندل[٣٥] التي تستمد حياتها من عضويتها في مجتمع حصري واحد. ومع ذلك فإنه حتى في هذا السياق ما بعد الحداثي تكون المصادر الأساسية للقيمة هي أشكال الحياة المختلفة التي نتحرك فيها، وتُدخِل التعقيدات بل واللاتكافؤ في هوياتنا ورؤانا الخاصة بالعالم، وليس اختيارات الأفراد. وكما هو

الحال بالنسبة للغة الأولى التى نتحدثها، والآباء الذين ينجبوننا، والدين الذى نرثـــه، فإن الظرف ما بعد الحداثى الخاص بالتعددية العميقة ليس من اختيارنـــا. (ســـوف أحاول فيما بعد إثبات أن هناك مقولة برلينية صحيحة من التعددية إلى الليبراليـــة، ولكنها مقولة تتسم فى تطبيقها بالتاريخية والمحلية وليست عالمية أو كليـــة.) ولـــو كان راز وبرلين وغيرهما[٣٦] محقين، فإن لاتكافؤ القيم ملمح كلـــى مـــن ملامـــح الظرف البشرى تكبته معظم الفلسفات أو تحجبه؛ وإن كان إنكـــاره أســـهل بكثيـــر بالنسبة لنا نحن الذين نرى أن تنوع الميراث البشرى المتنافر حقيقـــة يوميـــة مـــن حقائق الحياة.

تجنح الفردية المعيارية، بالإضافة إلى عناصر أخرى من الحزمة الليبرالية، على صخرة اللاتكافؤ. وفيما بين التعددية والليبرالية، تعتبر التعدديـــة، فـــى أقـــل تقدير، هى الحقيقة الأعمق. (إن ظرفنا ظرف خاص، وربما غير مألوف، ذلك أننا باعترافنا بأن هوياتنا الفردية تشكلها المشاركة فى أشكال الحيـــاة المشـــتركة نجـــد أنفسنا فى الوقت ذاته داخل فواصل الكثير من تلك الأشكال. وربما كـــان وضـــعنا أشبه بوضع المتشكك فى المدلول عند كريـــبك ڤيتجنشتاين الـــذى يتصـــور عنـــد الحديث بلغة هى بالضرورة عامة أن نسبة المدلولات تعتمد اعتمادًا أساســـيًا علـــى الأحكام الأصلية التى أصدرها الأفراد.) ويعنى هذا أنه بينما توجد حجـــة برلينيـــة قوية، سوف أعرضها لاحقًا، من حقيقة اللاتكافؤ بين القيم المطلقة حتـــى ترتيـــب الأولويات الليبرالى للحرية، فليس لهذه الحجة صلاحية كلية. إنها تنطبق على تلـــك السياقات التاريخية، مثل سياقنا، والتى تتميز بتنوع تصورات المنفعة ورؤى العالم اللامتكافئة. ومن ناحية أخرى فإن الأثر المترتب على تعددية القيم الأساسية هو أنه لا يمكن تمييز أى نظام سياسى بأن له حق المطالبة بالعقل. وهـــذه نتيجـــة قاســـية لفرضية اللاتكافؤ بين القيم المطلقة.

لا تنشأ أوضاع اللاتكافؤ بين القيم التى هى عناصر فـــى أحـــد تصـــورات المنفعة فحسب، بل بين تصورات المنفعة كافة، مما يشير إلـــى أن إبســـتمولوچيـــا الأخلاق الطبيعية الميلية، التى تقوم على توقع التقاء مثالى حول أحكام القيم، لابـــد

أن تكون مقيدة بقوة. وليس لتوقع بيرس الخاص بالإجماع الأخلاقى تأثير كبير على التجربة أو الممارسة. بل إن التوقع يبدو توقعًا لاختلاف أساسى بين رؤى القيم اللامتكافئة، الفردية منها والثقافية. وهنا يكون لنيتشه وليس لميل الصدى الأكثر معاصرةً. ويقول سكوروپسكى: "يعود التناقض الكامل بين نيتشه وميل إلى الأصل الأنثروبولوچى للحياة الأخلاقية والسياسية؛ ولمهمته القدرة على تشويش وإرباك كل شيء فيما عدا الأكثر رسوخًا عقائديًا على الجانبين."[٣٧] ومن المهم محاولة تحديد نوع انهيار الاتفاق الذى يحدث فى الإبستمولوچيا التعددية الموضوعية تحديدًا أكثر دقة. ورغم توقع الاختلاف على الأحكام حول أى من أشكال الحياة يجسد الازدهار البشرى وأيها لا يجسده، فلن يكون هناك التقاء حول أى من تلك الأحكام يجب تبنيه، وذلك لأن تصورات المنفعة التى تعبر عنها لامتكافئة. بل إنه داخل أى تصور للمنفعة أو شكل الحياة الذى تحركه سيكون هناك التقاء حول مكوّناتها من المنافع والفضائل، ولكن ليس حول ما يجب عمله حين تتضارب مع بعضها البعض. وتفترض التعددية الموضوعية وجود عالم محدد من القيم يمكن أن تفسره القرارات البشرية وتشكله فى حدود معينة، غير أن مكوّناته مسألة خاصة بالمعرفة البشرية. (لا يُشار بالطبع إلى أن بالإمكان وجود معرفة بأنواع الازدهار البشرى المحددة والنهائية، وعلى عكس ما يقوله أرسطو، هناك أشكال بغير حدود من الحياة البشرية التى لم يخترعها النوع البشرى بعد وستحقق فيها المنفعة البشرية. ولا علم لنا بهذه الأشكال إلا حين تتجسد فى الممارسة.) ولن أبحث هنا ما إذا كان من الممكن أن يحدث أم لا فشل فى العلوم مشابه للالتقاء البيرسى، كما ألمحت من قبل.[٣٨] إن ما أقوله يبدو محايدًا بشأن هذه القضية. فما قلته هو أن لاتكافؤ القيم الأساسى، إضافة إلى وجود غموض شديد فى المبادئ الليبرالية حاولت إثباته فى مواضع أخرى،[٣٩] يعنى انهيار الليبرالية الأصولية. ولم يُعرض فى أى نسق مبادئ محددة بشأن الحرية أو الحقوق أو العدل لا يصيبها الغموض الشديد بالعجز، كذلك الذى ابتُلى به مبدأ الحرية الخاص بميل، ومبدأ الحرية المتساوية العظمى الخاص برولز، ونسق الحريات الأساسية، وكل نظريات الحقوق. ويبدو هذا الغموض كأوضح ما يكون فى حالات الصراعات بين الحريات

والحقوق، ولكنها لا تقتصر بحال من الأحوال عليها.) ومحصلة هذا النقاش الحالى هى أن اعتراف التعددية بأشكال الازدهار البشرى، والتى لا يمكن إلا للبعض فقط من أهدافها البقاء فى النظام الليبرالى، يقوِّض سلطة الليبرالية باعتبارها مثالاً نموذجيًا كليًا ومتعديًا للتاريخ وعابرًا للثقافات. ولكى أرفض الادعاء المضاد الحتمى الخاص بتكلفة أشكال الحياة غير الليبرالية بالنسبة للأفراد الممثلة لهم، فقد دللت على زيف الفردية المعيارية.

هناك نقطة لابد من إيضاحها فيما يتعلق بأهمية محاولتى إثبات موضوعية الرفاهة البشرية بالنسبة للأدلة الخاصة بالأفضلية المعلنة. فغالبًا ما يُعتقد، وفى بعض الأحيان بحق، أن نزوع الناس إلى السعى للخروج من النظام غير الليبرالى دليل على أثره الضار على الرفاهة البشرية. ومن المؤكد أن هذا ينطبق على الأنظمة الشمولية فى قرننا هذا. والأقل وضوحًا من هذا بكثير هو أن الخروج من المجتمع التقليدى إلى المجتمع الحديث يُظْهِر بوضوح تفوق الأخير؛ فمواطنو المجتمع التقليدى قد يجهلون الظروف إذا كانت رفاهيتهم وأفضلياتهم المعلنة قد لا تعبر إلا عن عدم شفافية القيم فى حياتهم. وعند الممارسة غالبًا ما لا تطرد أنماطُ الإنتاج الحديثة أشكالَ الحياة التقليدية فحسب؛ وما من شك فى أن ممارسيها يختارون الخروج من الحياة التى لولا ذلك لظلت ممكنة. وحتى حين يُختار الخروج، فإن ذلك قد يستتبعه خسائر غير ملحوظة، ويجلب فوائد يثبت أنها وهمية، ويقتضى انقراض شكل الحياة الأعلى وتبنى الشكل الذى هو أدنى. وأحد المعانى الضمنية لقولى هو أن التمييز الكلى للاختيار الفردى الذى هو أحد ملامح الليبرالية الأصولية (ويرسخ الحكم المسبق الحداثى بأن الحياة الصالحة لا يمكن أن تكون حياة غير مختارة) قد يكرس تناقص أو القضاء على أشكال الحياة المشتركة التى تكتسب منها الاختيارات الفردية والحياة التى تنتهى إليها الكثير من مدلولها وقيمتها، إن لم يكن كل مدلولها وقيمتها.

نواة الليبرالية الحية: المجتمع المدني

نتيجة النقاش الذى جرى حتى الآن هى أنه ليس من بين العناصر الأربع للمتلازمة أو الحزمة الليبرالية ما يصمد أمام قوة تعددية القيم الأساسية. وإذا كان هناك تنوع نهائى مطلق لأشكال الازدهار البشرى، المجسد فى أساليب الحياة التى يمكن استيعاب بعضها فقط داخل أى نظام ليبرالى، فحينئذ لا يكون للأنظمة الليبرالية تفوق عام على الأنظمة التى ليست ليبرالية. باختصار، تفرض ليبرالية القيم من ذلك النوع الراديكالى التعددية فى الأنظمة السياسية وتقوض الادعاء الليبرالى الأصولى بأن الأنظمة الليبرالية وحدها هى التى تتمتع بالمشروعية الكاملة. وحينئذ يمكن أن نقول عن الليبرالية، باعتبارها عقيدة تطمح إلى السلطة المفروضة الكلية، إنها ماتت، وهى النتيجة المعترف بها ضمنًا فى تنظيرات رولز الأقرب عهدًا فى الفترة المتأخرة من حياته.

فما الذى لا يزال ينبض بالحياة فى الليبرالية إذا كانت أسسها الفلسفية قد انهارت؟ سوف أؤكد أن الذى مازال تدب فيه الحياة فى الليبرالية ليس هو أية عقيدة أو نظرية شاملة، بل هو الميراث التاريخى الخاص بالمجتمع المدنى الذى امتد الآن إلى معظم أنحاء العالم. ذلك أن المجتمع المدنى، بضماناته الأساسية الخاصة بالحرية وما تنطوى عليه بداهة من قيود على الحكومة، هو الذى مازال على قيد الحياة وليس الليبرالية. ونجد فى المجتمع المدنى عناصر الليبرالية الأساسية التى حددناها من قبل محفوظة، ليس باعتبارها مبادئ كلية بل كجوانب أساسية للمجتمع المدنى. والمجتمع المدنى هو ما يجب أن يكون موضوع التنظير وليس "الليبرالية" أو أى تصور نظرى للحرية. وسوف أؤكد كذلك أن شكل الليبرالية الوحيد الذى مازال بالإمكان الدفاع عنه وتبريره هو الشكل البرلينى الذى يشمل قبولاً تامًا لتعددية القيم. وترى معظم الدول الحديثة، إن لم يكن كلها، أن المجتمع المدنى هو النوع الوحيد من المجتمعات الذى يمكن فيه إعادة إنتاج رفاهة الحضارة الحديثة وقيمها، وهو الشكل الوحيد للمجتمع الذى يمكن أن تتعايش فيه تصورات الحياة الصالحة اللامتكافئة تعايشًا سلميًا. فما هى الحجج المؤيدة لهذه الرؤية، وما المقصود بالمجتمع المدنى؟

المقصود بالمجتمع المدنى أمور عدة؛ فالمجتمع المدنى يمكن تعريفه تعريفًا تغايريًا باعتبار أن دول النظرة الكلية فى العصور القديمة والحديثة هى نقيضه. والمجتمع المدنى مجتمع يقبل ما يحتويه من تنوع للرؤى، دينيةً كانت أم سياسية، ولا تسعى الدولة فيه إلى أن تفرض على الجميع أى عقيدة شاملة. وهكذا فإن جنيف فى عهد كالفن لم تكن مجتمعًا مدنيًا، ولم يضم أى من أنواع شمولية القرن العشرين مجتمعاتٍ مدنيةً. والواقع أن الشمولية، كما قلت فى موضع آخر،[٤٠] هى الآن (أو كانت من قبل) مشروع حداثى يضفى الصبغة الغربية لتقويض المجتمع المدنى أو تجاوزه، بحيث يتم تعريف الشمولية بصورة عامة استنادًا إلى عدائها للمجتمع المدنى، وليس للديمقراطية الليبرالية. إذن، يمكن فى المجتمع المدنى أن تتعايش تصورات العالم والمنفعة غير المتوافقة، وربما اللامتكافئة، بطريقة عيش سلمية.

الملمح الثانى من ملامح المجتمع المدنى أن فيه كلاً من الحكومة ورعاياها يقيدهم **حكم القانون**. فالدولة التى تكون فيها إرادة الحاكم هى القانون، وبذلك يرى أن كل شيء مباح، لا يمكن أن تضم المجتمع المدنى أو تؤويه، وإذا أوته فسيكون مجتمعًا ضعيفًا ومضطربًا. (قد يكون مثال الوضع الثانى هو هاييتى فى عهد دوفالييه Duvalier.) وأحد الآثار المترتبة على ملمح المجتمع المدنى هذا هو أنه يفترض وجود حكومة ليست متواجدة فى كل مكان، بل حكومة مقيَّدة. وفى أى مجتمع مدنى سوف تجرى أنشطة اجتماعية واقتصادية فى مؤسسات مستقلة يحميها حكم القانون دون أن تخضع للحكومة. ولهذا السبب لا يتوافق المجتمع المدنى والحكومة غير المقيَّدة. وهذه طريقة أخرى لقول إن أحد شروط المجتمع المدنى هو تقييد الحكومة بنفس حكم القانون الذى يشكل المجتمع المدنى ويحكمه.

الملمح الثالث للمجتمع المدنى هو مؤسسة الملِكية الخاصة أو الفردية. فالمجتمعات التى فيها الملِكية حق مكتسب للقبائل، أو التى تمتلك فيها الدولة معظم الأصول وتتحكم فيها، لا يمكن أن تكون مجتمعات مدنية. وأهمية الملِكية المتعددة للمجتمع المدنى أنها تكون بمثابة أداة تمكين قد تنفذ بها تصورات المنفعة المتنافسة

وربما اللامتكافئة وتتحقق دون اللجوء إلى أى إجراء جماعى لاتخـاذ القـرارات؛ وهو اللجوء الذى يحدث الصراع حتمًا فى أية ثقافيـة تعدديـة. وهنـاك **الحجـة الهوبزية** المؤيدة للمجتمع المدنى الذى يضم مؤسسات المِلكية الفردية؛ وهى حجـة أنه فى ظل انتشار تعددية القيم يكون هذا المجتمع هو الأرجح فى تمتعـه بالسـلم المدنى. وتعتمد الحجة الهوبزية على الاعتراف بأن الحرب الأهليـة أو الصـراع الأهلى شر عظيم يهدد أنماط العيش الملائمة كافة، حتى أن تصور الحياة السياسية على أنها سعى لا ينتهى لتحقيق طريقة العيش يصبح أمارة من أمارات التواضـع والواقعية وليس الوضاعة والخسة. وللمؤسسة الرئيسية فى المجتمع المدنى – وهى مؤسسة المِلكية الخاصة أو الفردية – مبررها المنطقـى باعتبارهـا **أداة تمكـين** يستطيع بها الفرد الذى لديه أهداف وقيم متضاربة أن يسعى لتحقيقها دون اللجـوء إلى إجراء جماعى لاتخاذ القرارات يكون بالضرورة على قدر كبير من الخـلاف والنزاع. بل يمكننا القول بأن المجتمع المدنى، الذى هو أداة لضمان السِّـلم بتقليـل القرارات التى يُلجأ فيها إلى الاختيار الجماعى – الاختيار السياسى أو العام الـذى يقيد الكل – إلى الحد الأدنى، مجتمع لا سبيل إلى اجتنابه. واعتقـد أن هـذه هـى الحجة الهوبزية المؤيدة للمجتمع المدنى التى تتردد كثيرًا فـى وصـف أوكشـوت للارتباط المدنى. إلا أن هذه لن تكون الحجة الأكثر أساسية التى تقدِّم تأييدًا للمجتمع المدنى وتبرر بدلاً من ذلك بالرجوع إلى أنواع الازدهار البشرى التى تحتويها.

هناك بعض الكلمات التى من المناسب قولها فيما يخص تـاريخ المجتمـع المدنى وتنوعه. إذ يبدو أن المجتمعات التى جرى فيها تحديد الخصائص ظهـرت فى أعقاب الحروب الدينية، فى البلاد الواطئة،[*] وفى إنجلترا وسكوتلندا، وفى دول لاحقة فى أنحاء أوروبا. وما من شك فى أن روسيا القيصرية كانت مجتمعًا مـدنيًا طوال الخمسين أو الستين سنة الأخيرة من وجودها، تمامًا مثلمـا كانـت بروسـيا البسماركية. وكانت بريطانيا فى عهد الهويجيين تتصف بكـل صـفات المجتمـع المدنى. ويوجد المصدر التاريخى الأساسى للمجتمع المدنى على الأرجح فى حـل

(*) المنطقة الواقعة شمال غربى أوروبا وتشمل بلجيكا وهولندا ولوكسمبورج. (المترجم)

نظام العصور الوسطى الأوروبى الذى بدأ فى القرن الثالث عشر. وينبغى أن تسمح لنا أنواع المجتمع المدنى التى جرى حصرها حتى الآن بإدراك أن المجتمعات المدنية قد توجد جنبًا إلى جنب مع نوع من المؤسسات السياسية. فليس من الضرورى أن تكون لدى المجتمع المدنى المؤسسات السياسية والاقتصادية الخاصة بالديمقراطية الليبرالية؛ إذ لا وجود من الناحية التاريخية لتلك المؤسسات فى معظمها. كما أنه ليس من اللازم أن توجد فيه الثقافة الأخلاقية الخاصة بالنزعة الفردية؛ ذلك أن المجتمعات المدنية السلطوية فى شرق آسيا الحديث - كوريا الجنوبية وتايوان وهونج كونج، على سبيل المثال - لم تعتنق النزعة الفردية الغربية (وهى الحقيقة التى قد تصل إلى حد تفسير النجاح الاقتصادى غير العادى لتلك الدول).

وأخيرًا، يجب ألا نربط المجتمع المدنى برأسمالية السوق. فالملكية الخاصة أو الفردية قد تتحقق فى مجموعة من الأشكال التى يكون كل منها من صنع القانون، وليست مؤسسة الشركة الرأسمالية سوى نوع من مؤسسة الملكية الخاصة أو الفردية التى يقوم عليها المجتمع المدنى. وهذا النقطة الأخيرة ذات أهمية معاصرة كبيرة. فكما أشار جيمس بوكانان فى بحث أساسى،[٤١] سوف تضل الأنظمة ما بعد الشيوعية، وخاصة ذلك الناشئ فى روسيا فى أعقاب انقلاب أغسطس ١٩٩١، ضلالاً بعيدًا إن هى سعت فقط إلى تكرار أشكال الرأسمالية الغربية كما يدعو لها معظم الاقتصاديين الغربيين. فليس المطلوب فى روسيا، كما يقول بيوكانان، هو نقل المؤسسات الاقتصادية الغربية، بل **القضاء الجذرى على مركزية** النشاط الاقتصادى، على مستوى المجلس البلدى والقرية والتعاونية، التى يمكن فيها إحياء التقاليد التعاونية الروسية الأصلية. وكذلك فقد أسيء فهم المشروع الغربى، وخاصة الأمريكى، لفرض التحرر على الحياة الاقتصادية اليابانية، إساءة بالغة وخطيرة. فهو يهمل تأصل المعاملات الاقتصادية فى الثقافة الأساسية التى ليست فردية النزعة، ومن غير المرجح أنها لن تصبح كذلك. وفى كل من روسيا واليابان لن ينطوى إضفاء الصبغة الغربية (أو المزيد من إضفاء الصبغة الغربية)

إلا على الإضرار بالأشكال الاجتماعية القيِّمة، فى مقابل القليل من المزايا، إن وجدت.

من المهم إدراك هذه النقاط، لكى نميز الحجة الواردة هنا عن حجة هؤلاء الذين يرون فى انهيار الأنظمة الشيوعية "انتصار الفكرة الغربية"، ويرون "الديمقراطية الليبرالية على أنها الشكل النهائى للحكم البشرى"، و"الرأسمالية الديمقراطية" على أنها الشكل الكلى للاقتصاد، وأكثر هؤلاء عبثًا هو الكاتب الأمريكى فوكوياما(٤٢). وبناء على الرؤية المطروحة هنا، فإنه بالرغم من كون المجتمع المدنى من اختراع الثقافات الغربية، فإن تبنى الثقافات الأخرى له يجب ألا ينطوى على تبنى القيم الغربية، ولا ينبغى له ذلك مع كل الاحتمالات. فسجل الإمبريالية الثقافية الغربية - ما يقترب من تدمير الشمولية الشيوعية للثقافات التقليدية الصينية والروسية، واستئصال التحديث الأسرع من اللازم للجذور الأفريقية، وإطلاق مشروعات الهندسة الاجتماعية المتغطرسة للحركات الأصولية فى إيران وأماكن أخرى - يشير إلى أن ظهور المجتمعات المدنية فى الأماكن التى لم توجد فيها حتى الآن، وعودتها فى تلك التى كُبتت فيها، عملية ينبغى أن تحدث بالسرعة المناسبة لها، وأن تخضع لقيود التقاليد الثقافية المحلية.

هناك حجة أخرى فى مصلحة المجتمع المدنى، سوف أسميها **الحجة الهيجلية**، تصفه بأنه البنية التحتية للحداثة. وهذه حجة تظل قوية حتى إذا لم تعد الليبرالية بتصورها على أنها النظرية السياسية للحداثة قابلة للتصديق، كما أكدتُ من قبل. وهى حجة تشير إلى تقسيم العمل وتعريف حقوق الملكية وتجسدها فى المؤسسات الخاصة المحمية سلطتها وحصانتها فى ظل حكم القانون على أنها الشروط الضرورية لإعادة إنتاج المجتمع الحديث. وهذه الحجة الهيجلية يدعمها كل من الحجج والبراهين النظرية وأدلة التاريخ الحديث.

تشير أدلة العقود الماضية إلى أنه لا يمكن للمجتمع الصناعى أن يعيد إنتاج نفسه بنجاح بدون مؤسسات اقتصاد السوق (وهو ما أشارت إليه النظرية الاقتصادية). ولهذا السبب وحده تصبح مؤسسات الملكية الخاصة (ليس بالضرورة

فى صورة الشركات الرأسمالية الغربية) ومؤسسات التبادل التعاقدى عناصر أساسية لأى مجتمع مدنى قادر على البقاء والتطور. وهى بدورها ممكنة فقط إذا كان حكم القانون يحدد مجالها ومضمونها ويحميهما. ويمنح هذا بدوره رعايا المجتمع المدنى مجموعة من الحصانات والحريات. وليست هذه مجرد حريات البيع والشراء، بل حريات الارتباط الطوعى واختيار المهنة والسفر وهلم جرا. وبما أنه لا يمكن للمجتمع المدنى بطبيعته أن يتعايش مع دولة النظرة الكلية، فسوف تمارس المجتمعات المدنية التسامح فيما يتعلق بالأنظمة الخاصة للمعتقدات، حتى إذا كانت تحتفظ بديانة معترف بها (كما فى المملكة المتحدة). وبناءً على هذه الرؤية، ليست الحريات التى تكفلها المجتمعات المدنية بالضرورة شديدة التحديد، ولكن لابد أن تجسد على أقل تقدير تلك التى رُسمت من قبل. وتقترب المجتمعات المدنية بكل أنواعها من مفهوم أوكشوت النمطى المثالى الخاص **بالارتباط المدنى**[٤٣]؛ ذلك الشكل من الارتباط البشرى الذى لا نرتبط فيه معًا فى مشروع مشترك، ولكننا **كمعايشين** convives يسعى كل منا لتحقيق مشروعاته ويحترم مشروعات الآخرين. ومهما كانت أنواع المجتمعات المدنية، فهى المجتمعات الوحيدة فى العالم الحديث التى تعيد إنتاج نفسها بشكل ثابت باعتبارها مجتمعات سلمية. وقد انتهت كل محاولات نقض الحركة الحداثية فى اتجاه المجتمع المدنى - فى النازية والشيوعية والأصولية - فى كل مكان إلى الهمجية والفقر. ولذلك ينبغى على صديق الحرية أن ينكب على التفاصيل الدقيقة لميراثنا من المجتمع المدنى، وليس على الصور الذهنية المضللة الخاصة بالفلسفة الليبرالية.

تتخذ المجتمعات المدنية أشكالاً عدة. وربما تكون الأنظمة السياسية التى تحميها ديمقراطية ليبرالية، أو قد تكون استبدادية. ومع ذلك فالمجتمع المدنى على الدوام طوعى النزعة. كما أنه من المحتمل أن تكون الثقافة الأخلاقية التى تحركه فردية النزعة، أو ربما لا تكون كذلك (كما فى شرق آسيا). غير أنه يَصْدُق على أى مجتمع مدنى أنه يجسد الميراث التاريخى (الذى يمتد إلى أماكن أخرى من العالم) وتنظّره "الليبرالية"؛ أى ميراث **ممارسة الحرية**. وبقدر وجود أى نوع من

أنواع المجتمع المدنى، فسوف تكون فيه مؤسسات المجتمع المدنى الأساسية؛ مثل حكم القانون والملكية الخاصة والفردية والحريات المدنية الخاصة بالارتباط الطوعى والعقيدة والسفر والتعبير. وبناءً على الرؤية المطروحة هنا، فالمجتمع المدنى يحمى ممارسة الحرية، سواء أكان يطيق الحريات الديمقراطية أم لا. والشكل الوحيد للمساواة الذى يقتضيه أى مجتمع مدنى ليبرالى ليس المساواة الاقتصادية أو السياسية وإنما المساواة أمام القانون؛ فجوهر ممارسة الحرية هو أن الأفراد والروابط الطوعية فى المجتمع المدنى لا تربطهم ببعض أية غاية أو مشروع ولكنهم يتعايشون تعايشًا سلميًا فى ظل نظام من الأحكام غير الذرائعية. ويتوافق الظرف المدنى الذى هو بهذا التصور توافقًا تامًا مع نوع النظام السياسى، ولكنه يفترض دومًا حكم القانون والمساواة أمام القانون.

بناءً على الرؤية المطروحة هنا، فإن المجتمعات المدنية بكل أنواعها المشروعة هى النواة الحية لما كانت عليه "الليبرالية". وحتى حين تتسم المؤسسة السياسية للمجتمعات المدنية أو ثقافتها الأخلاقية بالنزعة الفردية، فهى تجسد بكل أنواعها تصورًا طوعى النزعة للارتباط البشرى، وتعبر بالتالى عن **ثقافة الحرية** (أو سرعان ما تحركها تلك الثقافة)؛ وهذه هى الثقافة التى يكون فيها الأفراد أحرارًا فى أن يتجمعوا سعيًا لتحقيق أغراض مشتركة، دون أن يكون لديهم مشروع مشترك بالضرورة. وبهذا المعنى، فإنه مهما كانت اختلافات المجتمعات المدنية فهى جميعًا مجتمعات مدنية ليبرالية. وما إن يتم التخلى عن المشروع الليبرالى الأساسى الخاص بتحقيق نقطة ارتكاز أرشميدسية عند التطبيق حتى يتجه التنظير إلى المؤسسات والأعراف والتقاليد التى تتضمن ممارسة الحرية. وربما يتواصل نقد المجتمعات المدنية القائمة وإصلاحها بعد ذلك، ولكنه سيكون نقدًا متأصلاً فى كل مجتمع مدنى بعينه لا يدعى أنه يحكمه أى تصور نظرى للحرية. والحرية لهذا السبب **تشكلها** ممارسة المجتمع المدنى، وهى المهمة التى يوضحها المنظِّر. ولابد أن يكون أى فهم كهذا لممارسة الحرية فهمًا تاريخيًا، أى فهم يتصور المجتمع المدنى على أنه من صنع التاريخ، ولكنه يقدَّم فى سياق ظرف

الحداثة المتأخرة (أو ما بعد الحداثة المبكرة) أفضل توقع لإعادة إنتاج المجتمع المتحضر، إن لم يكن التوقع الوحيد له.

تعاود هنا العناصر الأساسية الأربعة لليبرالية الظهور باعتبارها عقيدة الظهور كسمات للمجتمع المدنى. فلابد أن يكون البناء القانونى للمجتمع **فردى النزعة**، حيث إنه ليس منا (بلغة النظرية الجماعية الحديثة) من هو ذات جامدة تشكل هويتها عضوية جماعة واحدة. بل إننا على العكس من ذلك أعضاء فى عدد كبير من الجماعات التى تتداخل أحياناً ولكنها كثيرًا ما تتضارب فى دعاواها وأدوارها وأوضاعها. وفى هذا السياق التاريخى للتعددية الثقافية العميقة الذى تتداخل فيه التقاليد وأشكال الحياة ولا يسهل تمييزها، ويمكن فيها لمعظمنا الوصول إلى المفاهيم والرؤى اللامتكافئة للحياة البشرية والعالم، لابد أن يكون البناء القانونى الأساسى للمجتمع المدنى فردى النزعة. (وسوف يضم بلا شك أشخاصًا اعتباريين مشتركين؛ ولكن هؤلاء الأشخاص لن تكون لهم السلطات والحصانات التى يملكها الأفراد عادة.) وقد أشير إلى أن مبرر حقوق حرية الديانة أو البحث العلمى يجب ألا يكون مبررًا فردى النزعة، وهو فى النهاية لا يمكن أن يكون كذلك. ولكن هذا لا يعنى إنكار أنه فى أية ثقافة حديثة تعددية النزعة سوف يكون الحامل الرئيسى للحقوق (أو الحصانات العديدة التى يتضمنها القانون العادى الإنجليزى) هو الفرد، وليس أية جماعة. هنا تؤكد النزعة الفردية، ليس باعتبارها مجموعة من الدعاوى المعيارية الكلية الخاصة بالنوع البشرى، بل بصفتها ملمحًا ضروريًا للمجتمع المدنى الحديث.

وكذلك الحال بالنسبة **للنزعة المساواتية**. فرغم عدم افتراض المجتمع المدنى المساواة السياسية أو الاقتصادية، فهو يشترط المساواة أمام القانون. إذ إن هذا ملمح ضرورى من ملامح المجتمع المدنى؛ فكما أنه ليس هناك من هو فوق القانون، فليس هناك من يُحرم من حماية القانون. وكذلك فليس المجتمع المدنى دولة النظرة الكلية التى يُفرض فيها نسق واحد من المعتقدات على الكل، بل هو ارتباط يلتزم الكل فيه بإجراءات لا حاجة فيها للاشتراك فى عقيدة أو هدف، وهو

يمنح الجميع نفس الحصانات والاستحقاقات الأساسية. وعليه فإن كل فرد في المجتمع المدني يتمتع بحصانة من الاعتقال التعسفي وبحقه في المحاكمة العادلة وحرية اكتساب الأملاك ونقلها للآخرين وحرية اختيار المهنة والسفر والعقيدة وهلم جرا، ما لم تجرده ظروف بعينها من أهليته. وبما أن للأفراد **نفس** الحصانات والاستحقاقات في ظل حكم القانون، فيمكن أن يقال إنهم يتمتعون **بالمساواة في ظل القانون**. ويجب ألا تكون هذه المساواة مطلقة أو بلا استثناءات؛ فقد تحرم منها مؤسسات الحجز العقابي المشتبه في كونهم إرهابيين، أو ربما تضاف إليها الامتيازات خاصة (كما هو الحال بالنسبة لنبلاء المملكة المتحدة(*) أو اللا أهلية الشرعية. ومع ذلك سوف تكون المساواة القانونية هي الظرف العام في المجتمع المدني. وهي كذلك ليس بموجب أية عقيدة خاصة بالمساواة الأخلاقية الكلية، بل لأن غياب أي تراتب مشترك للغايات في المجتمع المدني يمنع ترتيب حرية أي شخص أو إعطاءها أية أولوية على حرية أي شخص غيره، إلا في الحالات المحدَّدة.

فما التَحَسُّنية؟ رأينا أن تعددية القيمة الراديكالية تقوض فكرة التقدم باعتبارها مقولة يمكن تطبيقها على التاريخ البشري على المستوى الكوني. ومع ذلك ففي تاريخ أي مجتمع مدني يكون من المعقول الحديث عن التحسُّن أو التدهور وعن تأطير الإصلاح. وإلى حد كبيرٍ جدًا، لن تفرض المعاييرَ التي يجري بها تصور تلك المشروعات وتقييمها فكرةُ الارتباط المدني المثاليةُ النمطيةُ، بل ظروفٌ وتقاليدٌ بعينها خاصة بالمجتمعات المدنية المختلفة. وهكذا يمكن في المجتمع المدني الذي يحدده دستور مكتوب، كالولايات المتحدة، إجراء إصلاح الممارسة الحالية بالصورة الصحيحة بالرجوع إلى تفسيرات ذلك الدستور، بينما يُدار الخطاب في المملكة المتحدة استنادًا إلى تراث القانون العادي وغيره من أشكالِ التراث المستند إلى السوابق القضائية precedent. وليس الأمر هو أنه لا يمكن الاستعانة بنمط مثالي للمجتمع المدني بالمعنى الأكثر نظريةً في أي سياق تاريخي بعينه، بل إن

(*) هؤلاء النبلاء الذين يحملون ألقاب دوق وماركيز وإيرل وفيسكونت وبارون. (المترجم)

تلك الاستعانة لن تؤدى (فى ظل اختلاف التقاليد والسرد الخاصة بالمجتمعات المدنية المختلفة) إلى الالتقاء حول نموذج واحد. وللتصور النمطى المثالى الأوكشوتى للمجتمع المدنى قيمة فى إدراك السمات الأساسية للمجتمع المدنى المجرد من مصادفاته التاريخية. ولهذا السبب لن تكون الاستعانة قاعدة فى الخطاب السياسى العملى. وسوف تحكم الخطاب فيما يتصل بالتحسن أو التدهور بصورة عامة معايير بارزة فى تاريخ وتقاليد محددة خاصة بالمجتمعات المدنية المختلفة.

أما العنصر **الكُلِّى أو العالمى** لليبرالية فهو قابل للبقاء ليس من خلال التقاء المجتمعات المدنية حول نموذج واحد، بل بموجب عالمية المجتمع المدنى نفسه، أو اقترابه من العالمية، ولكن باعتباره شرطا للرفاهة والسلام فى أية حضارة حديثة. وبدون مؤسسات المجتمع المدنى الأساسية التى سبق تحديدها، لا يمكن لأى مجتمع حديث توقع أن ينعم بالسلام أو العيش الملائم. ورغم ذلك، سيكون الحال هو أن القليل من الدول الحديثة، أو ما بعد الحديثة، هو الذى سيمكنه تحقيق المجتمع المدنى المستقر لفترة طويلة من الزمن؛ فليس هناك ما يدعم الأمل فى أن يكون المجتمع المدنى كليًا **فى الواقع**. وكليته هى كلية الظرف الضرورى، الموجودة بالفعل فى كل السياقات التاريخية المعاصرة – وهى سياقات التعددية الثقافية بدرجات متفاوتة – الخاصة بالحياة المشتركة لمن لهم قيم وتصورات مختلفة فى العالم.

تعود الملامح الأساسية الأربعة لليبرالية العقائدية فى شكل متساوق فى مؤسسات المجتمع المدنى. وقد تأكد كذلك أن أى مجتمع مدنى معاصر سوف تحركه ثقافة الحرية. ويتبقى ربط الفكرة الأوكشوتية الخاصة بالارتباط المدنى بفكرة الحرية كما تدعمها تعددية القيم فى تنظير برلين.

ما بعد الفلسفة السياسية الليبرالية: تنظير ممارسة الحرية

فى الرؤية ما بعد الليبرالية التى عرضناها هنا تخل عن مشروع وضع أساس كلى للإنجاز التاريخى للمجتمع المدنى. وبما أنه قد تم التخلى أصلا عن

المشروع الأساسى للفلسفة السياسية الليبرالية، فما هى إذن مهام المنظِّرين؟ لابد أولاً وقبل كل شيء ملاحظة أن الموقف الذى يُدافَع عنه هنا يعارض سلفًا قبول فرضية تعددية القيم الموضوعية واللاتكافؤ فى نظرية القيم. وبما أن هذه الفرضية تقع ضمن الفلسفة، فالرؤية التى أدافع عنها تختلف عن الرؤية الشائعة فى الوقت الراهن والتى يعتبر ريتشارد رورتى(٤٤) Richard Rorty أبرز الداعين لها، وهى رؤية يبدو فيها ايضا تخليًا عن الفلسفة نفسها. ومع ذلك تكبح الرؤية المدافَع عنها هنا بشدة طموح "الفلسفة" بحرمانها من أية سلطة مفروضة. وهى تتفق مع فيتجنشتاين، فى ملاحظته عن فلسفات الرياضيات، فى أن الفلسفة لا ينبغى لها (بل لا يمكنها فى الواقع) المشاركة فى المشروع "البرجوازى" لتأسيس أية ممارسة بعينها. ولا يعنى هذا إنكار أن البحث الفلسفى قد تكون له نتائج محددة، كما لا يعنى بالتأكيد تشبيه النقاش الفلسفى على نحو مناف للعقل بالمحادثة.

إن مهمة الفلسفة، طبقًا للتصور الصحيح، هى إزالة الأوهام التى تعوق رؤية الممارسة. وبذلك تكون مهمتها وقائية فى الأساس، ومثال ذلك كتاب برلين عن الحرية الذى يبين وهم أى نسق ثابت من الحريات المنسجِمة مع بعضها، وبالتالى استحالة حساب الحريات. وما إن تتحقق هذه النبوءة فى مواجهة الصخب الفلسفى حتى يعود المنظِّر إلى ميراثه وتراثه؛ وهو فى حالتنا ممارسة الحرية، وحين لا نعود فلاسفة سياسيين ليبراليين نكون أحرارًا فى أن نصبح منظِّرين للحرية؛ وفى العودة إلى تراث عظيم لذلك التنظير يشمل فكر المدرسة السكوتلندية، وكونستان وتوكفيل، ومين Maine ودايسى Dicey. كما أن تصور التنظير المطروح هنا تربطه صلات بأوكشوت،(٤٥) حيث يسعى المنظِّر إلى اكتشاف المبادئ الأساسية للممارسة. إلا أن به مضمونًا مستمدا من النظرية الاجتماعية، وهو أنه لا ينكر توضيح ممارستنا الصادر عن النظريات التفسيرية التى تطورت إلى حد بعيد. وفى ذلك يجدد المنظِّر فحسب تراثًا للخطاب قطعه فى زماننا تشرذم مبادئ العلوم الإنسانية الذى هو عَرَضٌ من أعراض تحلل أوسع للثقافة المشتركة. ويرى منظِّرو الحرية أن دراسة ممارسة الحرية لا يجب، ولا ينبغى لها، أن تقسَّم بالتساوى إلى

فروع معيارية وتفسيرية؛ فمهمة النظرية أن تقوم فى آن واحد بتوضيح القيم التى تحرك ممارسة الحرية وبنية المؤسسات التى تتجسد فيها.

أحد الملامح المهمة لمقاربة تنظير الحرية هذا هو أنها لا تسعى، جريًا على عادة منهج التحليل الفلسفى الذى ينطوى على مفارقة تاريخية، إلى تفسير الحرية على أنها تحديد للمفاهيم، كما أنها لا تحاول (بأسلوب أصولى أو أساسى) عرض"المبادئ" الثابتة والمحددة الخاصة بتقييد الحرية ونشرها. بل إنها تنظر إلى الممارسات والمؤسسات التى تجسد الحرية فى أى سياق تاريخى بعينه باعتبارها تشكل فى الحقيقة "الحرية" للبشر. وينطوى هذا النمط من التنظير على نقض المنهج فيما يتعلق بما يمارَس فى المدارس السائدة للفلسفة السياسية الليبرالية الأنجلو أمريكية بعد الحرب العالمية الثانية، التى تُستخدَم فيها أفكار نظرية لا يقيدها شىء داخل فراغ ما، حيث لا يوجد لها أى تجسيد مؤسسى أو ثقافى أو تاريخى ملموس. وتسير عملية التجريد التى ندعو لها هنا فى اتجاه معاكس، من بحث المؤسسات المستقلة العديدة التى تصل إلى حد اختلاق أى مجتمع مدنى ملموس إلى حياة الفاعل المستقل التى تيسرها تلك المؤسسات. فنحن ننتقل من استقلال المؤسسات إلى الأفراد المستقلين، حيث تعد تلك المؤسسات شروطًا أساسية لهؤلاء الأشخاص.

تعود الحرية كقيمة محركة من قيم المجتمع المدنى، ليس بموجب مكانتها الأساسية فى أية عقيدة ليبرالية، بل باعتبارها وصفًا لشكل الحياة الذى يمكن تحقيقه تحقيقًا تامًا فقط فى المجتمع الذى تشكله مؤسسات وأنشطة مستقلة. وتُعطى الأولوية للحرية (بصفتها وصفًا لوضع الفاعلين المستقلين) لأنها تُمكِّن هؤلاء الفاعلين من رسم مسار بين الأمور اللامتكافئة التى توفرها لهم أشكال الحياة المختلفة التى تحيط بهم. وبناء على الرؤية المطروحة هنا، تستمد "الحرية"، المفهومة من الناحية "السلبية" على أنها شرط أو وضع أو مجال للعمل المحمى من التدخل أو القمع، قيمتها الأساسية من إسهامها فى "الاستقلال"؛ أى الخلق الذاتى الجزئى للبشر بواسطة الاختيار بين الأمور اللامتكافئة التى تقع داخل كل شكل من أشكال الحياة وفيما بين بعضها البعض. وقد تكون هذه الحرية السلبية قيِّمة لأسباب أخرى، وفى

سياقات تاريخية غير سياقاتنا الاستقلال نفسه فيها ليس قيّمًا إلى حد كبير. ونحن نرى أن الحرية شرط أساسى من شروط الاستقلال، حيث توفر مؤسسات المجتمع المدنى مجموع الخيارات الجديرة بالاختيار التى هى شرط أساسى آخر للاستقلال. ولنر كيفية فهم هذه الصلة التى بين شروط الاستقلال الأساسية بشكل أكبر.

من تعددية القيم الراديكالية إلى الليبرالية عبر الاستقلال

كما أشرنا من قبل، فإن الحجة التاريخانية المؤيدة للمجتمع المدنى المطروحة هنا لها عرض قديم عند هيجل. وهى تختلف عما عند هيجل فى أنها تحرم التاريخ، أو المجتمع المدنى، من أى طابع غائى. ولم يكن هناك شيء حتمى فى ظهور المجتمع المدنى، وليس هناك ما يضمن بقاءه. ويعنى انتشاره الكونى (بأنواعه العديدة) المحتمل (ولكن غير المرجح) ضياعًا لا سبيل لتفاديه لتلك المزايا التى يصدها المجتمع المدنى. وبناءً على رؤية تعددية القيم المطروحة هنا، لا يمكن أن تكون هناك حجة **كونية** فى مصلحة تفوق المجتمع المدنى. ومع ذلك فإن الحجة القوية هى أنه بالنسبة لفصيلة المجتمعات التى بها سياقنا التاريخى، التى تتداخل فيها أشكال الحياة اللامتكافئة تداخلاً شديدًا، يعد المجتمع المدنى أفضل ما يعزز الازدهار البشرى.

هذه الحجة تخص برلين فى الأساس، غير أن تنظيرات راز عن الاستقلال عززتها. وحجة برلين هى أنه إذا كانت هناك تعددية موضوعية للقيم يتعذر إنقاصها وتكون لامتكافئة فى بعض الأحيان، فحينئذ قد يكون من المعقول تمييز الحرية من بين تلك القيم، ذلك أنه حين ينعم الرجال والنساء بالحرية فإنهم قد يكونون أحرارًا فى اختيارهم من بين الغايات التى لا يمكن الجمع بينها ويصنعون التوليفات الخاصة بهم من تلك القيم المتضاربة التى يمكن الموازنة بينها. وهذه الحجة ذات شعبتين إحداهما سلبية والأخرى إيجابية. فهى من الناحية السلبية تعتمد على حقيقة أنه بما أنه ليس هناك ترتيب أو توليف عقلانى للأمور اللامتكافئة فلا

يمكن لأحد طرح أى سبب لوجود ترتيب أو توليف بعينه لها. وبشكل أكثر إيجابية، تستعين الحجة بقيمة الاستقلال، حين نختار التوليفة الخاصة بنا من الأمور اللامتكافئة التى يمكن الجمع بينها، أو حين نختار من بين المنافع التى لا يمكن الجمع بينها أساسًا. وفى كلتا الحالتين نكون منشئين جزئيين لحياتنا ومبدعين جزئيين لذواتنا، بينما نرسم مسارنا بين اللاتكافئات التى لا يمكن للعقل أن يحكم بينها. وفى كلتا الحالتين لا يكون وضعنا كأفراد مستقلين ممكنًا إلا بجعل المؤسسات والممارسات المستقلة، التى تولّد الخيارات التى قد نختار من بينها بحرية، متاحة لنا.

بناء على ذلك، يجرى الاختيار بين الأمور اللامتكافئة على مستويين. فنحن كأفراد نختار (ولا يكون ذلك دائمًا أو غالبًا بوعى تأملى تام) ألا نستكشف أشكال الحياة أو أنماط التجربة التى لا يمكن أن تتعايش مع غيرها مم نقدره. فإذا تبنينا حياة رجل العائلة المخلص، لا يمكننا (على الأقل فى زماننا هذا) التمتع بمنافع حياة الشخص المنغمس فى الملذات؛ فنحن نحرم أنفسنا منها لكونها غير متكافئة فى الأساس مع شكل الحياة التى اخترناها. وما إن يتم هذا الاختيار الأساسى حتى يكون علينا القيام باختيارات أخرى عديدة، غالبًا ما تكون أقل صعوبة، من بين سائر الخيارات اللامتكافئة (غير أن الجمع بينها غالبًا ما يكون ممكنًا بطرق شتى). فما هو ذلك القدر من حياتى الذى سأخلص فيه لأسرتى، وما هو ذلك القدر الذى سأخلص فيه لحياتى العملية، وما القدر الذى سأخلص فيه للأعمال الخيرية؟ ميزة النظام الليبرالى أن الأفراد فيه (وكذلك الجماعات والارتباطات والتقاليد الثقافية والجماعات المحلية) يمكن لكل منهم تبنى توليفات مختلفة من القيم اللامتكافئة، وبالتالى يحققون عبر المجتمع أشكالا مختلفة من الازدهار البشرى الذى لا يمكن تحقيقه فى إطار حياة بشرية واحدة.

تتعزز هذه الحجة التعددية الموضوعية المؤيدة للمجتمع المدنى الليبرالى، بمعنى أنها تمنح الأفراد مساحة عريضة من الحرية فى أساليب الحياة، فى حال قبول رؤية راز التى تقول إن الاستقلال مقبول من معظمنا باعتباره مكوّنًا مهمًا فى

الحياة الطيبة. وإذا استخدمنا النصوص التى نجدها فى أشكال الحياة المشتركة المحيطة بنا، فإننا نرغب فى أن نكون مبدعين جزئيين لحياتنا، وبعد ذلك سيكون لدينا سبب وجيه للمطالبة بأن تتم الاختيارات من بين الأمور اللامتكافئة بواسطتنا نحن، بحرية وبمبادرة منا. وحتى إذا كانت الحياة الناشئة عن تلك الاختيارات ليست فى حد ذاتها حياة على قدر كبير من الاستقلال، فإن فكرة اختيارها باستقلال يجعلها سردًا اختاره الشخص لنفسه. وسوف يكون لدى المجتمع الذى يحتوى على تنوع من تلك الحيوات المختارة ذاتيًا بيئة أخلاقية أكثر تنوعًا من المجتمع الذى تسيطر عليه طريقة حياة تقليدية بسيطة (ولكنه لا يكون بالضرورة أو دائمًا أكثر قيمة لهذا السبب).

لذلك نرى، نحن الذى يرون ممارسة الاستقلال على أنها جزء مهم من الحياة الصالحة ومن يرون النزعة الفردية والتعددية قدرًا تاريخيًا، أن المجتمع الليبرالى هو المجتمع الذى من الأرجح أن يتحقق فيه أغنى تنوع لأشكال الانتعاش. وهذه النتيجة صريحة فى خصوصيتها الثقافية، وليس من المقصود إضفاء الصبغة الكونية عليها. ولا تضعفها هذه الخصوصية الثقافية، إن نحن اعترفنا مع أوكشوت بأن:

> ثقافة أى رجل مصادفة تاريخية، ولكن بما أنها كل ما لديه فسوف يكون أحمق إن هو تجاهلها؛ ذلك أنها لا تتكون من حقائق خالدة. إنها هى نفسها تدفق طارئ للمغامرات الفكرية والعاطفية، وتوليفة من القديم والجديد حيث يكون الجديد فى الغالب انحرافًا ارتجاعيًا لانتقاء ما نُسى نسيانًا مؤقتًا. وهى توليفة من المتنحى والناشئ، ومما هو دون المستوى وما هو رديء إلى حد ما، ومما هو عادى، وفاخر، ورائع.(٤٦)

فى الوقت نفسه فإن ما يقال من تعددية القيم حتى المجتمع المدنى الليبرالى له فى وقتنا الراهن قوة تقترب من الكلية. فبما أنه ليس هناك ثقافة حديثة مغلقة

بإحكام في وجه غيرها من الثقافات، وبما أنه في زماننا هذا تتفاعل أشكال الحياة ذات التراث الثقافي المختلف وتتداخل في بعضها البعض، فسوف يكون في كل مجتمع حديث إيعاز إلى القيم والرؤى اللامتكافئة بشأن العالم. والمجتمع الليبرالي له الأفضلية بالنسبة لكل الشعوب الحديثة؛ ذلك أن **الحريات المعرفية** - حريات البحث والتعبير - تحظى فيه بالحماية ويمكن بواسطتها استكشاف ما يوعز به اللاتكافؤ والسعي لتحقيقه. ومن المؤكد أن تقع المجتمعات التي يستبد بها مشروع نقض الاتجاه الحديث المتأخر نحو التفاعل بين الثقافات - المجتمعات التي تستبد بها الأصولية الدينية أو الأيديولوجيات السياسية الأصولية كالماركسية - في الهمجية التي تضيع فيها كل التوقعات الخاصة بالحياة الملائمة أو التعايش السلمي بين الرجال والنساء. وقد قال برلين فيما يتعلق بديانات القرن العشرين السياسية:

> الاعتقاد بأنه ما إن تُزال العقبات الأخيرة - الجهل واللاعقلانية، والاغتراب والاستغلال، وجذورها الفردية والاجتماعية - سوف يبدأ في النهاية التاريخ البشري الحقيقي، أي التعاون المتناغم الكلي، وهو شكل علماني لما من الواضح أنه حاجة دائمة من حاجات البشرية. ولكن إذا كان واقع الحال هو أن كل الغايات البشرية الأساسية ليست متوافقة بالضرورة، فقد لا يكون هناك مهرب من الاختيارات التي لا يحكمها مبدأ سائد، ويكون البعض منها مؤلمًا لكل من الفاعل وغيره. وينتج عن ذلك أن خلق البنية الاجتماعية التي تتحاشى على أقل تقدير البدائل التي لا يمكن تحملها من الناحية الأخلاقية، قد يكون هو أفضل ما يمكن توقع قيام البشر بتحقيقه، ما لم يُقمع الكثير من أنواع العمل الإيجابي، وما لم يُحبط الكثير من الأهداف البشرية المتساوية في مشروعيتها.[٤٧]

تكرار ذكر برلين لليبرالية أكثر تواضعًا وأكثر واقعية بكثير مما كان يمكن أن يصدر عن أى ليبرالى أصولى مثل ميل. فعلى عكس ميل، لا يفترض برلين أن هناك، أو يمكن أن يكون هناك، أى مقياس واحد يمكن ترتيب مزايا الثقافات أو العصور المختلفة عليه. كما أنه لا يطلق العنان للفكرة الخيالية القائلة بأن المبادئ المحدَّدة ثابتة ومن الممكن إقامة الدليل عليها عقلانيًا، وهى تفصل فى النزاعات القائمة بين الحريات وبين الحرية وغيرها من القيم. وهى لا تمنح الأنظمة الليبرالية فى أى موضع ميزة التفوق الحاسم على غيرها من الأنظمة التى توجد فيها جميعًا ليبراليات عقائدية. ومع أن تعددية برلين الموضوعية ليست مقولة نسبية النزعة، فهى تحمل فى طياتها عنصرًا تاريخانيًا عند تطبيقها على مجتمعات مثل مجتمعاتنا، حيث ينتشر اللاتكافؤ بين القيم والنظرات الكلية ولا يمكن إنكاره. وعلى عكس ليبرالية ميل أو غيرها من الليبراليات،[٤٨] بما لها من أصداء عتيقة للتقدم والشخوصة personhood وديانة البشرية، فإن ليبرالية برلين يمكنها الصمود أمام اختبار الزمن، وهى تشمل الاختيارات الجوهرية والمأساوية بين المنافع والشرور التى لم تعرف منها ليبرالية ميل شيئًا.

ولا تتميز ليبرالية برلين (على الأقل حسب وصفى لها) عن أشكال الحياة الأخرى كافة التى يمكن فيها للأفراد الاختيار بين تصورات لامتكافئة للمنفعة. وبناءً على وصفى، فإن أشكال الحياة التى يحل فيها التراثُ أو السابقةُ النزاعاتِ بين الأمور اللامتكافئة قد لا تكون أشكالاً من الانتعاش البشرى تقل عن تلك الأشكال الخاصة بنا. ويعطينا كون طريقة حياتنا أمرًا يخصنا نحن سببًا على قدر كاف من الوجاهة كى ندافع عنها؛ فلسنا بحاجة إلى الدعم الزائف والوهمى من نظرية مثل نظرية ميل. وتحترم الرؤية المقدمة هنا، على عكس رؤية ميل، تنوع المجتمعات المدنية الحديثة التى لكل منها أشكاله من النقد الذاتى (الذى ربما يكون لا متكافئًا) ولا يناصر نموذجًا للمجتمع المدنى يجب على الجميع الاقتراب منه. كما أنه لا يفترض أن هناك شكلاً من الحكم يعد بصورة مثالية الشكل الأفضل للجميع، مثلما افترض ميل فى كتابه "آراء فى الحكم النيابى" Considerations on

Representative Government. بل إنه من المفترض، كما في أعمال هيوم بالشكل الذى أعاد البحث التعديلى تأويلها به،[٤٩] سوف يفهم كل مجتمع نفسه استنادًا إلى السرد التاريخى المميز، الذى سوف يسير بناء عليه نقد مؤسساته وإصلاحها. وبذلك فمن الأرجح ألا تلتقى المجتمعات المدنية على أى نموذج واحد؛ والواقع أنه بناءً على الرؤية التعددية التى عرضناها هنا، فإن نفس فكرة هذا النموذج مشوشة وغير مترابطة. و لا يضعف هذا ميلنا إلى الدفاع عن المجتمع المدنى الذى ورثه كل منا أو تبناه، بل يعززه. فسوف تبقى طريقة حياتنا وتزدهر، ليس لأننا نستنبط منها نظرية شاملة - ذلك أنه بناء على رأى برلين ورأى أوكشوت ورأيى، ليست الحياة الأخلاقية والسياسية قابلة بحال من الأحوال للتنظير تنظيرًا تامًا - بل فقط إن نحن كنا صامدين مخلصين فى التزامنا بها. وهذا الالتزام يتم الكشف عنه فى مجال الممارسة، وليس مجال الخطاب أو الفلسفة.

لهذا السبب فإن وضع أيديولوجيا ليبرالية شاملة أمر يتسم بالخطورة على أى نحو. فهو يحجب إدراكنا للقيم والفضائل التى يصدها المجتمع الليبرالى، وبذلك يحد من إحساسنا بالخسائر التى لا شك فيها التى يسببها التحول من المجتمع التقليدى إلى المجتمع المدنى. وفى الوقت ذاته تكبت الأيديولوجيا الليبرالية الفضائل والمزايا التى تعتمد عليها الثقافة الليبرالية نفسها؛ حيث تطلق العنان لأشكال الحياة المشتركة التى تميل النزعة الفردية الليبرالية إلى جعلها تتلاشى. وفى كلتا الناحيتين تحجب الأيديولوجيا إحساسنا بخصوصية المجتمع المدنى التاريخية.

الأيديولوجيا الليبرالية فى مقابل المجتمع المدنى الليبرالي

نعترف إذن بأن المجتمعات المدنية ليست بدون خسائر وتكاليف. ففيها يضيع الكثير من أشكال الحياة القيّمة أصلاً أو يصيبه الضعف. وربما كانت أشكال الازدهار التى تسمح بها ليست هى أفضل ما حققه نوعنا، أو يمكنه تحقيقه، أو ربما نكون قد عدنا إلى مجال الأمور اللامتكافئة حين نفكر مليًا فى تلك المسألة. غير

أننا نعرف مقدار فظاعة تكلفة القضاء على المجتمع المدنى أو تدميره فـــى نوبـــة حماسة أيديولوجية أو دينية. ونحن نرى أنه لا يمكن لنا أن نعيش أى شـــكل مـــن أشكال الحياة الصالحة خارج المجتمع المدنى فى أى مستقبل منظور. وقـــد تبـــدو المقاربة البارعة والمتواضعة التى اقترحها برلين، واقترحها أوكشوت كذلك بـــنمط مختلف جدًا، ونسعى فيها للوصول إلى طريقة للتعايش، غيـــر ثابتـــة أو مكتملـــة، ويمكننا فيها السعى لتحقيق ما توعز به قيمنا المختلفة دون شن حرب ضد بعضـــنا البعض، قد تبدو مقاربة غير واضحة بالنسبة لهؤلاء الذين شوهت إدراكاتهم أفـــاق الفلسفة المتعجرفة المهلوسة، ليبرالية كانت أم غير ذلك. ويرى من لـــديهم تقـــدير معتدل للمسار المرجح فى القرن المقبل - وهو المسار الذى سوف يشمل، حتمًا فى واقع المر، اضطرابات عنيفة، وكوارث إيكولوچية تكاد تكون مروعـــة، وحروبًـــا مالثوسية Malthusian، وانتشارًا لتكنولوچيات الدمار الشامل فـــى عـــالم يـــزداد فوضى - أن دفاع المجتمع المدنى سوف يبدو التزامًا أكثر جاذبية (وإلحاحًا). وليس فى الحجج والبراهين المطروحة هنا ما يعنى الإيحـــاء بحتميـــة المجتمـــع المـــدنى الليبرالى فى زماننا. بل تشير الاتجاهات الراهنة إلى عكس ذلك، حيث يزداد تعرض مؤسسات المجتمع المدنى الهشة لتهديد مطرد مـــن الأصـــوليات الجديـــدة وظهـــور النزعات العرقية الرُجعية. وقد يكون التوقع المرجح إلى حد كبير بالنســـبة لمعظـــم أنحاء العالم فى القرن المقبل هو الرعب وأشكال جديدة من الهمجية، وليس أى نـــوع من المجتمع المدنى.(٥٠) وفى هذا الصدد، قد يَثْبُـــت أن شـــبنجلر Spengler مرشـــد لمستقبلنا المرجح أفضل من خيالات فوكوياما المغرقة فى تفاؤلها. بعبـــارة أخـــرى، ليس هناك ما يشير إلى أنه يمكننا فهم ميراث المجتمع المدنى على أنه من المسلمات. فنحن نرى أنه لم يُقل هنا سوى أن ضياع المجتمع المدنى يعنى ضياع الحضارة.

ولا ينبغى كذلك أن نهمل توقع التدهور البطيء فى مجتمعاتنا المدنية، حيث تتناقص الممارسات التقليدية للقانون والارتباط المدنى بفعل المطالبات المغالى فيها للمفاهيم النظرية الخاصة بالمساواة والحقوق. وعلى المدى الأطول من التاريخ، قد يثبت أن لتلك الاعتداءات التى تشن على المجتمع المدنى أثرًا مدمرًا على المجتمـــع

المدنى مثلها مثل الهجمات الصريحة التى يشنها عليه أعداؤه الظاهرين من بين الأصوليين الدينيين والسياسيين. والواقع أن المعنى الضمنى لمقولتى هو أنه إذا كان المجتمع المدنى بيننا فى خطر، فإن ذلك مرجعه على وجه التحديد إلى غطرسة الليبرالية الأصولية؛ أى ليبرالية هؤلاء الذين يسعون إلى استغلال الرؤى المهلوسة الخاصة بالفلسفة غير النقدية (مثل إكرمان أو نوزيك فى مستهل حياته أو رولز أو دووركن[٥١]) لإبعادنا عن ممارسة الحرية. ولسنا بعيدين عن النقطة التى يفرض عندها الوجود الضخم للفلسفة المتغطرسة قيوداً مستحيلة على المؤسسات والممارسات التى تستمد منها ضمناً مضمونها الحقيقى كله.[٥٢] وخلاصة هذا المقال هى أنه بالتخلى عن تلك الفلسفة الزائفة وإعادة وضع أنفسنا داخل ميراثنا فحسب يمكننا تجديد تلك الممارسة بنجاح.

الخطر الذى نواجهه فى المجتمعات المدنية الراسخة فى الغرب هو تناقص الممارسات الليبرالية بفعل الأيديولوچيا الليبرالية. وهذا خطر شائع فى الغرب، ولكنه يشتد بشكل خاص فى الولايات المتحدة حيث تبدى الأيديولوچيا الليبرالية بالفعل (وخاصة بالشكل الذى توجد عليه فى المؤسسات الأكاديمية) عداءً لكل جانب من جوانب المجتمع المدنى، وبالأخص اقتصاد السوق. وهناك خطر آخر وهو الغطرسة المدمِّرة للأيديولوچيا الليبرالية، وليس ميراث المجتمع المدنى الذى سوف يُنقل إلى العالم ما بعد الشيوعى الناشئ. وبتحجيم ادعاءات الأيديولوچيا الليبرالية الأصولية وحده يمكننا أن نأمل فى كبح جماح تبديد ميراثنا من المؤسسات المدنية، الذى يجرى إلى حد كبير الآن فى الغرب، أو الحد من سرعته.

خاتمة

قلت ذات مرة، وربما كان معى الحق فيما قلت: سوف تصبح الثقافة الأقدم كومة من الركام وتصير فى النهاية كومة من الرماد، ولكن الروح ستحوم فوق الرماد.

لـ. ڤيتجنشتاين[٥٣]

كانت الليبرالية هى النظرية السياسية للحداثة. ومع دخولنا المرحلة الأخيرة من العصر الحديث، نواجه شبح النزعات الهمجية الرُجعية التى نشطت من جديد وتهدد بتدمير الميراث الحديث للمجتمع المدنى. ولم تعد مهمتنا، كبعد حداثيين تغذينا حكايات التقدم والحقوق والحضارة العالمية الخيالية أو تصورات القانون الطبيعى الكلاسيكية كما يجسدها التراثان اليونانى الرومانى والمسيحى اليهودى، هى المحافظة على ممارسة الحرية المنقولة لنا من خلال مؤسسات المجتمع المدنى. وقد تكون تلك مهمة رهيبة، ولكنها مهمة تفرضها علينا ظروفنا وتوقعاتنا، إن كنا نحتفظ بأى معنى من معانى قيمة تراثنا، وأى إدراك لطبيعة بدائلها. وربما كانت هناك فى الماضى بدائل ممكنة لم تمض فيها الحضارة والمجتمع المدنى جنبًا إلى جنب. وكان ما قلناه مؤيدًا لهذه النتيجة. إلا أنه ليست لدينا تلك الخيارات فى الوقت الراهن، أو فى أى مستقبل منظور. ففى العالم الغربى المعاصر، هناك ذنب يحط من الشأن يكبح خطاب الحضارة والهمجية الذى شكَّل عصر التنوير السكوتلندى (واقعة التنوير الوحيدة التى يمكن أن نتعلم منها شيئًا، إن لم أكن مخطئًا). ومع ذلك فإن درس قرننا هو أنه إذا أُذعن لدعاوى مفوضى الأحزاب الشيوعية أو الملالى، والنازيين أو الفاشيين الإكليريكيين، لضاعت الحضارة ومعها المجتمعات المدنية التى يسعون إلى إخضاعها، ولأعقبت ذلك الهمجية. وسوف نخدم ما بقى حيًا فى الليبرالية أعظم ما تكون الخدمة إذا ما نظرنا إلى المجتمع المدنى على أنه شكل يتسم بالخصوصية من أشكال الحياة ينتشر فى أنحاء العالم، ولكنه مهدد فى كل مكان بالأصوليات الحداثية والأيديولوجيات الرُجعية.

ونحن نرى أن الالتزام بالحفاظ على المجتمع المدنى التزام بالحفاظ على الحضارة. ذلك أنه رغم كون المجتمع المدنى الليبرالى ليس سوى شكل من أشكال الازدهار المختلفة التى حققها نوعنا البشرى، فهو شكل المجتمع الذى قدمنا فيه إسهامنا فى المنفعة البشرية. ونحن حين ندافع عنه ندافع عن الأفضل فى ميراثنا الثقافى وعن الأفضل الذى من المعقول أن تأمل فيه البشرية فى الوقت الراهن.[٥٤]

الهوامش

1 HOBBES AND THE MODERN STATE

1 *Leviathan*, (New York and London: Dent and Sons, 1949) 50.
2 Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Associations*, (Oxford: Basil Blackwell, 1975) 73.
3 *Leviathan*, 49.
4 Quoted in *Hobbes*, (London: Macmillan, 1904) by Sir Leslie Stephen, 139.
5 *Leviathan*, 79–80.
6 *Leviathan*, 103–4.
7 Oakeshott, op. cit., 55.
8 Bernard Gert, in his Introduction to *Man and Citizen* by Thomas Hobbes, (New York: Doubleday, 1972).
9 B. Gert (ed.), *Man and Citizen* by Thomas Hobbes, 48–9.
10 Elias Canetti, *The Human Province*, (London: Picador, 1986) 115–16.
11 On this, see Donald Livingstone's *Hume's Philosophy of Common Life*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1984).
12 B. Gert, op. cit., 42–3.
13 See Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, (New York: Viking Press, 1976); and 'Vico's concept of knowledge' and 'Vico and the ideal of Enlightenment', in Isaiah Berlin, *Against the Current*, (London: The Hogarth Press, 1979).
14 Oakeshott, op. cit., 63.
15 A good summary of the work of the neo-Hobbesian Virginia School of Public Choice may be found in James Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent*, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962).
16 For example, Gregory P. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, (Princeton: Princeton University Press, 1986).
17 A brilliant explanation of the character of the Soviet system is to be found in Alain Besancon's *The Soviet Syndrome*, (New York, 1976).
18 Oakeshott, op. cit., 74.

2 SANTAYANA AND THE CRITIQUE OF LIBERALISM

1 See T.L.S. Sprigge, *Santayana: an Examination of his Philosophy*, (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974) 1.

2 First published by Charles Scribner and Sons (New York), republished by Dover Publications, Inc., (New York, 1955).
3 *Life of Reason, or The Phases of Human Progress*, (New York: Charles Scribner and Sons, 1905–6) 5 vols.
4 *Realms of Being* (New York: Charles Scribner and Sons, 1927–42) 4 vols.
5 *Winds of Doctrine: Studies in Contemporary Opinion*, (New York, Charles Scribner and Son, 1913).
6 *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, (New York: Charles Scribner and Sons, 1922).
7 *Winds of Doctrine*, 146.
8 *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, 165–6.
9 ibid., 165–6.
10 ibid., 207–8.
11 *Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government*, (New York: Charles Scribner and Sons, 1951) 340.
12 *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, 184.
13 *Dominations and Powers*, 438.
14 ibid., vii.
15 ibid., 158.
16 'Alternatives to Liberalism' in Santayana's *The Birth of Reason and Other Essays*, (New York: Columbia University Press, 1968) 114.
17 *Dominations and Powers*, 211–12.
18 ibid., 450.
19 ibid., 452.
20 ibid., see 440.
21 ibid., 454–6.
22 'Alternatives to Liberalism', op. cit., 108–9.
23 P.S. Schilpp, *The Philosophy of George Santayana*, (New York: Tudor Publishing Company, 1951) 559.
24 'A long way round to Nirvana' in Santayana's *Some Turns of Thought in Modern Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1935) 94.
25 'Alternatives to Liberalism', op. cit., 115.

3 HAYEK AS A CONSERVATIVE

1 F.A. Hayek, *Constitution of Liberty*, (Chicago: Henry Regnery Company, 1960).
2 F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: a New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1976).
3 Hayek's epistemology is most systematically presented in his treatise on philosophical psychology, *The Sensory Order: an Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1952), and in the earlier essays collected in his *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1967).
4 For the intriguing idea of a meta-conscious rule, see Hayek's Studies in *Philosophy, Politics and Economics*, ibid., 60–3.
5 Saul Kirpke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, (Oxford: Basil Blackwell, 1982) 88n.

6 Hayek acknowledges the inevitability of legislation in the modern state in his response to the most interesting and original criticism of his views in Bruno Leoni's Freedom and the Law, (Princeton, New Jersey: D. Van Nostrand, 1961). See Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 1: *Rules and Order*, 168, 35n.

7 F.A. Hayek, *The Road to Serfdom*, (London: George Routledge and Sons, 1944).

8 I refer, most especially, to Oakeshott's *Human Conduct*, 274–8, for its masterly evocation of the sources and character of the modern European sense of individuality.

9 For Hayek's conception of an unviable morality, see *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, ch. 11.

10 On the Platonist and Christian roots of Marxism, see L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 1, ch. 1.

11 For a conservative criticism of Hayek's Mandevillain argument, see Irving Kristol, 'When Virtue Loses all her Loveliness – Some Reflections on Capitalism and "The Free Society"', *The Public Interest*, (Fall 1970) 3–15.

12 For a profound interpretation of contemporary moral inversion, see Michael Polanyi's *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, (Chicago: Chicago University Press, 1958) ch. 7, sections 9–16.

4 OAKESHOTT AS A LIBERAL

1 *Rationalism in Politics and Other Essays*, (Indianapolis: Liberty Press, 1991) 439–40.

2 The paper is 'Michael Oakeshott as Liberal Theorist' by Wendell John Coats, Jr, *Canadian Journal of Political Science*, (December, 1985, xviii: 4) 773–87. Oakeshott expressed his admiration of Coats's paper in a conversation with the present writer.

3 The two books are: *Oakeshott* by Robert Grant, (London: The Claridge Press, 1990) and *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, By Franco, (New Haven and London, 1990).

4 John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, (London: Duckworth, 1978).

5 Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, new and expanded edn, Timothy Fuller (ed.), (Indianapolis: Liberty Press, 1991).

6 See note 2, above.

7 *Rationalism in Politics and Other Essays*, 452.

8 Robert Grant, *Oakeshott*, 85.

9 See *Rationalism in Politics and Other Essays*, 384–406.

10 Henry C. Simon, *Economic Policy for a Free Society*, (Chicago and Cambridge: Chicago University Press and Cambridge University Press, 1948).

11 *Rationalism in Politics and Other Essays*, 443.

12 See Oakeshott *The Voice of Liberal Learning*, (New Haven, 1989).

13 See Franco, note 3 above.

5 BUCHANAN ON LIBERTY

1 See my book, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, (London and New York: Routledge, 1989) ch. 10, 'Contractarian method, private property and the market economy'.

2 Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
3 James Buchanan, 'The Constitution of Economic Policy', Nobel Prize Lecture, (1986) reprinted in *Public Choice and Constitutional Economics*, J.D. Gwartney and R.E. Wagner (eds), (Greenwich, Conn. and London: Jai Press, Inc.) 112.
4 ibid., 113.
5 Jan Narveson, *The Libertarian Idea*, (Philadelphia: Temple University Press, 1988).
6 Such a thin veil of ignorance is also deployed by G. Kavka in his excellent *Hobbesian Moral and Political Theory*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).
7 I am indebted to Zbigniew Rau for conversation on this topic, and for allowing me to read his forthcoming paper, 'The East European-challenge to dual contract orthodoxy: replacing the state of nature with the state of enslavement', where these questions are illuminatingly discussed.
8 See my 'Totalitarianism, reform and civil society,' ch. 12 of this collection.
9 See Nelson Goodman, *Ways of World-Making*, (Indianapolis: Hacket Publishing Co., 1975).
10 James Buchanan and Geoffrey Brennan, *The Reason of Rules: Constitutional Political Economy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
11 Jeffrey Paul, 'Substantive Contracts and the legitimate basis of political authority', *The Monist*, 66 (4), (October 1983).
12 For an exposition of actual-contract methodology see Gilbert Harman, 'Rationality in agreement: a commentary on Gauthier's *Morality by Agreement*', *Social Philosophy and Policy*, vol. 5, issue 2, (Spring 1988).
13 See Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, (Oxford: Basil Blackwell, 1975).
14 For the best account of Hume's social philosophy, see D. Livingston's *Hume's Philosophy of Common Life*, (Chicago: University of Chicago Press, 1984).
15 For G.L.S. Shackle's account of invincible human ignorance in a kaleidic world, see his masterpiece, *Epistemics and Economics: A Critique of Economic Doctrines*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).
16 This paper has benefitted from conversations over the years with James Buchanan, Charles King, F.A. Hayek and G.L.S. Shackle. Responsibility for its argument, including its interpretation of Buchanan's thought, remains mine alone.

6 BERLIN'S AGONISTIC LIBERALISM

1 Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, (Oxford: Clarendon Press, 1986).
2 Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, (London: John Murray, 1990).
3 'Two Concepts of Liberty', in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1968) 118–72.
4 John Stuart Mill, *On Liberty*, in John Gray (ed.), *On Liberty and Other Essays*, (Oxford: Oxford University Press, World's Classics Series, 1991).
5 Edna and Avishai Margalit (eds), *Isaiah Berlin: A Celebration*, (London: The Hogarth Press).

7 THE SYSTEM OF RUINS

1 Eugen von Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of his System*, (Clifton, NJ: A.M. Kelly Publishers, 1973).
2 Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought*, (Oxford: Blackwell, 1983).
3 Gérard Bekerman, *Marx and Engels: A Conceptual Concordance* trans. Terrell Carver, (Oxford: Blackwell, 1983).
4 David Felix, *Marx as Politician*, (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1983).
5 Ernest Nolte, *Marxism, Fascism, Cold War*, (Asson, Netherlands: Van Gorcum, 1983).
6 Ernest Nolte, *Three Faces of Fascism*, (London: Macmillan, 1965).
7 Nolte, op. cit.
8 ibid., 84.
9 Alan MacFarlane, *Origins of English Individualism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).
10 G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, (Oxford: Clarendon Press, 1978).
11 Alex Callinicos, *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*, (London: Bookmarks, 1983).
12 ——, *Marxism and Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 1983).
13 David McLellan (ed.), *Marx: The First Hundred Years*, (Fontana, 1983).
14 Paul Craig Roberts, *Alienation of the Soviet Economy*, (Albuquerque, New Mexico: University of Mexico Press, 1971, 1st edn; New York and London: Holmes and Meier Publishers, 1991, 2nd edn).
15 Norman Fischer, Louis Patsouras and N. Georgopoulos (eds), *Continuity and Change in Marxism*, (Brighton: Harvester, 1983).
16 Susan M. Easton, *Humanist Marxism and Wittgensteinian Social Philosophy*, (Manchester: Manchester University Press, 1983).
17 Jorge Larrain, *Marxism and Ideology*, (Macmillan, 1983).
18 Jean L. Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, (Oxford: Martin Robertson, 1983).
19 Michael Burawoy and Theda Skocpol, *Marxist Inquiries: Studies of labor, class, and states*, (Chicago: University of Chicago Press, 1983).
20 Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique*, (Routledge and Kegan Paul, 1983).
21 George C. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, (Routledge and Kegan Paul, 1983).

8 THE DELUSION OF GLASNOST

1 Goldfarb, Jeffrey C., *Beyond Glasnost: The Post-Totalitarian Mind*, (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

9 THE ACADEMIC ROMANCE OF MARXISM

1 Martin Jay, *Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays*, (Routledge, 1989).
2 F. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, (Verso, 1985).

3 A.W. Gouldner, *Against Fragmentation: Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals*, (Oxford University Press, 1985).
4 John E. Roemer, *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*, (Century Hutchinson, 1989).

10 PHILOSOPHY, SCIENCE, AND MYTH IN MARXISM

1 'Theses on Feuerbach', VI, in Lewis S. Feuer (ed.), *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, (London: Collins, Fontana Library, 1969) 285.
2 In *Karl Marx: Early Writings*, introduced by L. Colletti (Harmondsworth: Penguin Books, 1975) 328–9.
3 S. Ryazanskaya (ed.), *The German Ideology*, (Moscow: Progress Publishers, 1964) 31.
4 F. Engels (ed.), trans. Samuel Moore and Edward Aveling *Capital*, I, (Moscow: Progress Publishers, 1965) 179.
5 *Economic-Philosophic Manuscripts*, in *Karl Marx: Early Writings*, 328.
6 L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, III, *The Breakdown*, (Oxford: Clarendon Press, 1978) 277.
7 *Capital*, I, 79–80.
8 On this and other points in my analysis I have learnt much from *Marx's Theory of Exchange, Alienation and Crisis* by Paul Craig Roberts and Matthew A. Stephenson, (Stanford: Hoover Institution Press, 1973).
9 The term 'catallaxy' I borrow from F.A. Hayek's recent use of it. See his *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, (London: Routledge, 1967) 164.
10 'The Obsolescence of Marxism', in N. Lobknvicz (ed.), *Marx and the Western World*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967) 411.
11 ibid., 411.
12 ibid., 411.
13 ibid., 411.
14 ibid., 411.
15 'Repressive Tolerance', in *A Critique of Pure Tolerance*, (with Barrington Moore and R.P. Wolff) (London: Cape, 1969) 93.
16 *One-Dimensional Man*, (London: Sphere Books, 1968) 200.
17 *An Essay on Liberalism*, (London: Allen Lane, 1969) 85.
18 *One-Dimensional Man*, 201. See also Marcuse's *Counter-Revolution and Revolt*, (London: Allen Lane, 1972).
19 E. Kamenka, *Marxism and Ethics*, (London: Macmillan, 1969) 26.
20 L. Kolakowski, *The Socialist Idea*, (London: Weidenfeld and Nicholson, 1974) ch. 2, 'The myth of human self-identity'.
21 G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, (Oxford: Clarendon Press, 1978) 151.
22 ibid., 151.
23 ibid., 134.
24 ibid., 134.
25 ibid., 135.
26 ibid., 156, 155, respectively.
27 ibid., 153.
28 ibid., 152.

29 ibid., 153.
30 ibid., 153.
31 ibid., 151.
32 See on this R. Rhees, *Without Answers*, (London: Routledge, 1969) 23–49, for a critique of Marxism from which I have learnt much.
33 I owe this example to D.Z. Philipps and H.O. Mounce, *Moral Practices*, (London: Routledge, 1970).
34 I am indebted to the writings of John Anderson, and especially to his *Marxist Ethics*, in *Studies in Empirical Philosophy* (Sydney, 1962), for these points.
35 Cohen, op. cit., 24.
36 All of the preceding quotations occur on p. 50 of Cohen.
37 On p. 353 Cohen asserts that the theses of the labour theory of value are not presupposed or entailed by any of the arguments he advances in the book. The productivity criterion may presuppose some elements of the labour theory of value; but I am not concerned to argue this there.
38 Cohen, op. cit., 248.
39 Cohen, op. cit., 155.
40 Cohen, op. cit., 169.
41 Cohen, op. cit., 206.
42 Cohen, op. cit., 223.
43 Cohen, op. cit., 160–66.
44 Singer, *New York Review of Books*, (20 December, 1979) 46–7). In reply to Singer, Cohen has insisted that Darwinian theory has a functionalist aspect. I am not persuaded by his claims, but their cogency would not affect the main line of my argument.
45 Cohen, op. cit., 159.
46 In Berlin's *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (London: Hogarth Press, 1979), 296–322.
47 Lukács, *History and Class-Consciousness*, (Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology Press, 1971).
48 Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, (London: Routledge, 1968) 268–9.
49 For a systematic statement of Cohen's more recent views, see his *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, (Oxford, 1987).
50 I have not forgotten those neo-Kantian Marxian thinkers who treat Marxist social theory as purely explanatory. I would contend that their writings sacrifice that unity of theory and practice which is distinctive of the Marxian standpoint.
51 I am particularly grateful to Gerry Cohen, David Miller, Bhikhu Parekh and Bill Weinstein for their comments on previous versions of this paper.

11 AGAINST COHEN ON PROLETARIAN UNFREEDOM

1 For their comments on an earlier draft of this paper, I am indebted to Scott Arnold, Gerry Cohen, Jen Elster,David Gordon, Andrew Melnyk, David Miller, Ellen Paul, Jeffrey Paul, G. Pincione and Andrew Williams. Responsibility for this paper, including its interpretation of Cohen's argument, remains mine.
2 'Capitalism, Freedom and the Proletariat' in Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, (Oxford: Oxford University Press, 1979); 'Illusions about Private Property and Freedom', J. Mepham and D. Ruben, (eds), *Issues in Marxist*

Philosophy, vol. IV (Hassocks, Sussex: Harvester Press, 1981); 'Freedom, Justice and Capitalism', *New Left Review*, vol. 125, (1981); 'The Structure of Proletarian Unfreedom', J. Roemer (ed.), *Analytical Marxism*, (Cambridge University Press, 1986); and 'Are Workers Forced to Sell Their Labour-power?', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 1 (1985).

3 Cohen, 'Capitalism', 12.
4 Cohen, 'Illusions', 227.
5 *ibid.*, 226–7.
6 Cohen, 'Capitalism', 11–12.
7 *ibid.*, 11.
8 *ibid.*, 16–17.
9 *ibid.*, 17.
10 The 'negative' view of freedom as non-interference shifts easily into a view of freedom as non-restriction of options. On this see John Gray, 'Negative and Positive Liberty', John Gray and Z.A. Pelczynski, (eds), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, (London and New York: Athlone Press and St Martin's Press, 1984) 321–48; reprinted in John Gray, *Liberalisms: Essays in Political philosophy*, (London and New York: Routledge, 1989), ch. 4.
11 Cohen, 'Structure', 250, 21n.
12 On Berlin's conception of freedom, see Gray, 'Negative and Positive Library', op. cit.
13 See H. Marcuse, 'Repressive Tolerance', in *A Critique of Repressive Tolerance*, (Boston: Beacon Press, 1968); and H. Arendt, 'The Revolutionary Tradition and its Lost Treasure', M. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, (New York: New York University Press, 1984) 239–63.
14 George G. Brenkert, 'Cohen on Proletarian Unfreedom', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14 (1985) 93–8; John Gray, 'Marxian Freedom, Individual Liberty and the End of Alienation', *Social Philosophy and Policy*, vol. 3, no. 2 (1986) 170–4.
15 I do not mean to suggest that Cohen's is the best statement of a liberal negative view of freedom, but only that it is Cohen's that I shall deploy in may argument against him.
16 Cohen, 'Structure', 244.
17 *ibid.*, 245.
18 *ibid.*, 242, 7n.
19 *ibid.*, 242.
20 *ibid.*, 244.
21 *ibid.*, 241.
22 *ibid.*, 248.
23 *ibid.*, 250.
24 *ibid.*, 250.
25 *ibid.*, 248.
26 *ibid.*, 248.
27 C.B. Macpherson, *Democratic Theory*, (Oxford: Clarendon Press, 1973) 154.
28 Cohen, 'Structure', 248.
29 *ibid.*, 248.
30 *ibid.*, 249.
31 *ibid.*, 251.
32 Cohen comments approvingly ('Structure', 245, 10n) on Elster's perceptive observation that 'such structures [of collective unfreedom] pervade social life.'

33 Cohen, 'Structure', 244.
34 Cohen, 'Capitalism', 18–19.
35 Cohen, 'Illusion', 228.
36 Cohen, 'Structure', 238.
37 Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, (Oxford: Basil Blackwell, 1974) 30.
38 Cohen, 'Structure', 243, 8n.
39 *ibid.*, 243.
40 Cohen, 'Freedom', 10.
41 Cohen, 'Illusions', 224.
42 Cohen, 'Structure', 242.
43 *ibid.*, 244.
44 *ibid.*, 241.
45 For example, Felix Oppenheim. See his '"Constraints on Freedom" as a Descriptive Concept', *Ethics*, vol. 95 (1985) 305–9, and *Political Concepts: A Reconstruction* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).
46 Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 14.
47 *ibid.*, 16.
48 For an argument that power is best theorized value-neutrally, see John Gray, 'Political Power, Social Theory and Essential Contestability', D. Miller and L. Siedentop (eds) *The Nature of Political Theory*, (Oxford: Clarendon Press, 1983); reprinted in this collection, ch. 15.
49 The idea of a moral notion is explored in J. Kovesi, *Moral Notions*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1971).
50 See, on this, Raz, *The Morality of Freedom.*
51 Cohen, 'Capitalist', 15.
52 Cohen, 'Illusions', 232.
53 *ibid.*, 233.
54 On this see John Gray, 'Liberalism and the Choice of Liberties', T.A. Hig, D. Callen, and J. Gray, (eds), *The Restraint of Liberty*, Bowling Green Studies in Applied Philosophy, vol. VII (1985) 1–25; reprinted in John Gray, *Liberalisms*, op. cit., ch. 9.
55 See J. Rawls, *A Theory of Justice*, (Oxford: Oxford University Press, 1972).
56 With reference to Rawls's later writings, I refer especially to 'The Basic Liberties and Their Priority', *Tanner Lectures on Human Values*, (Salt Lake City: University of Utah Press, 1981).
57 See John Gray, 'Marxian Freedom, Individual Liberty, and the End of Alienation', *Social Philosophy and Policy*, vol. 3, no. 2, (1986) 180–5.
58 F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, (Chicago: Henry Regnery, 1960) 121. The central context of Hayek's argument is stated in somewhat Marxian fashion by Jeffrey Reiman, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, no. 2, (Winter, 1978), 41: 'The space between a plurality of centers of power may be just the space in which freedom occurs, and conflicts between the centers may work to keep that space open . . . as a material fact, state ownership might . . . represent a condition in which people were more vulnerable to, or less able to resist or escape from, force than they are in capitalism. It follows that, even if socialism ends capitalist slavery, it remains possible, on materialist grounds, that some achievable form of capitalism will be morally superior to any achievable form of socialism.'
59 Leon Trotsky, *The Revolution Betrayed*, (New York: Pathfinder Books, 1937) 76.
60 Cohen, 'Capitalism', 258.

61 Hayek, *The Constitution of Liberty*, op. cit., 126.

62 For the argument that private property maximizes the liberty even of those who have none, see John Gray, *Liberalism*, (Milton Keynes: Open University Press and Minnesota: University of Minnesota Press, 1986) 66–8.

63 Cohen, 'Illusions', 224.

64 On positional goods, see John Gray, 'Classical Liberalism, Positional Goods and the Politicization of Property', Adrian Ellis and Krishnan Kumar (eds), *Dilemmas of Liberal Democracies*, (London: Tavistock, 1983) 174–84.

65 A mass of evidence exists as to the extent of politically enforced social stratifications in the USSR. A useful survey of some of it is to be found in S. Simis, 'The Machinery of Corruption in the Soviet Union', *Survey*, vol. 23, no. 4 (Autumn 1977–8).

12 TOTALITARIANISM, REFORM AND CIVIL SOCIETY

1 For the use of the word 'totalitarian' by Italian theorists of fascism, see L. Schapiro, *Totalitarianism*, (London: Macmillan, 1983) 13–15; and E. Nolte, *Marxism, Cold War*, (Assen, The Netherlands, 1982) 137–8.

2 A good compilation of the post-War literature may be found in C.J. Friedrich (ed.), *Totalitarianism*, (Cambridge, Mass., 1954).

3 For a good survey of the literature that argues against the concept of totalitarianism in Soviet and East European context, see A. Gleason, 'Totalitarianism', *Russian Review*, vol. 45, (1984) 145–59.

4 For an argument that modern capitalist societies are totalitarian, see H. Marcuse, *One Dimensional Man*, (London: Sphere Books, 1964) 105, et. seq.

5 See M. Heller, *Cogs in the Soviet Wheel: The Formation of Soviet Man*, (London: Collins Harvill, 1988).

6 R. Pipes, *Russia under the Old Regime*, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1974) 317.

7 Barrington Moore, Jr, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, (London: Penguin Press, 1967) 206.

8 Leonard Schapiro, *Totalitarianism*, (London: Macmillan 1972) 23.

9 E. Nolte, *Marxism, Fascism, Cold War*, (Assen, The Netherlands: Van Gorcum, 1982) section B.

10 The economical exposition of the five-point totalitarian syndrome appears in C.J. Friedrich, 'The Unique Character of Totalitarian Society' in Fredrich, op. cit., 47–59.

11 Perhaps the best defence of this view may be found in Pipes, op. cit.

12 A. Walicki, *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Oxford: Clarendon Press, 1987.

13 Norman Stone, *Europe Transformed*, 1878–1918, (London: Fontana, 1983) 200; and John J. Dziak, *Chekisty: a History of the KGB*, (Lexington, Mass.: Lexington Books, D.C. Heath and Company, 1988) appendix, 173–6.

14 I owe this, and other statistics, to M. Heller and A. Nekrich's magnificent *Utopia in Power: The History of the Soviet Union from 1917 to the Present*, (New York: Summit Books, 1986) 15, et. seq.

15 N. Stone, ibid., 197.

16 N. Stone, ibid., 200, et. seq.

17 D. Lieven, *Russia's Rulers under the Old Regime*, (New Haven and London: Yale University Press, 1989) 290.
18 Heller and Nekrich, ibid., 15.
19 Dziak, ibid., 173, et. seq. The term NKYU refers to the People's Commariat of Justice.
20 Dziak, ibid., 35.
21 Cited in Dziak, ibid., 33.
22 R. Pipes, op. cit., 301–2.
23 A. Besancon, *The Soviet Syndrome*, (New York: Harcourt Brace Jovanovik, 1976) 56.
24 The significance of the Shakhty trial of engineers, see Heller and Nekrich, ibid., 211–12.
25 Heller and Nekrich, ibid., 213.
26 Heller and Nekrich, 701.
27 *New York Times*, July 31, 1989.
28 See E.H. Carr, *The Russian Revolution from Lenin to Stalin, 1917–29*, (London: Macmillan, 1964) and M. Dobb, *On Economic Theory and Socialism: Collected Papers*, (London, Routledge and Kegan Paul, 1955).
29 P. C. Roberts, *Alienation and the Soviet economy*, (University of New Mexico Press, 1971); T. Remington, *Building Socialism in Bolshevik Russia*, (University of Pittsburgh Press, 1984); S. Malle, *The Organization of War Communism, 1918–21*, (Cambridge University Press, 1985).
30 Dziak, ibid., 32–3.
31 Dziak, ibid., 25.
32 Dziak, ibid., 29.
33.A. Nove, *An Economic History of the USSR*, (London: Penguin Press, 1969, 198.
34 Nove, ibid., 266.
35 Nove, ibid., 180.
36 Nove, ibid., 379.
37 Heller and Nekrich, ibid., 264.
38 Heller and Nekrich, ibid., 235–6. It is not intended by Heller and Nekrich, I take it, to equate the Communist genocides with the Nazi Holocaust, since the latter clearly has dimensions that are incommensurable with other twentieth-century genocides. The intention is simply to note that the Stalinist policy of collectivation was genocidal in character.
39 On this, see Robert conquest's excellent book, *The Nation-Killers*, (London: Macmillan, 1960).
40 Eugene Lyons, *Assignment in Utopia*, (New York: Harcourt Brace and Co., 1937) 572–80.
41 On this, see N. Bethell, *The Last Secret*, (London: Fontaine, 1974).
42 See the path-breaking study by C. Andreyev, *Vlasov and the Russian Liberation Movement: Soviet reality and emigre theories*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
43 The nuclear Gulag is that portion of the Soviet system of concentration camps in which prisoners are required to service nuclear installations and devices.
44 Dziak, ibid., 52.
45 See Dziak, ibid., 47.
46 *Ibid.*, 49. Further data about the 'Changing Landmarks' movement and the Trust operation are to be found in Heller and Nekrich, *Utopia in Power*, 148–9; C.

Andreyev, *Vlasov and the Russian Liberation Movement*, 175–77; A. Golitsyn, *New Lies for Old*, (London: Bodley Head, 1984) 12; Edward Jay Epstein, *Deception*, (New York: Simon and Schuster, 1987) 25.

47 Epstein, *Deception*, 25.

48 Dziak, *Chekisty*, 49–50.

49 A. Golitsyn, op. cit., 12. Golitsyn's predictions for the next stage of Soviet development, made no later than 1983, are perhaps worth quoting in full:

> Political 'liberalization' and 'democratization' . . . [in the USSR] would be spectacular and impressive. Formal pronouncements might be made about a reduction in the Communist party's role; its monopoly would be apparently curtailed. An ostensible separation of powers between the legislative, the executive, and the judiciary might be introduced. The Supreme Soviet would be given greater apparent power and the president and deputies greater apparent independence. The posts of president of the Soviet Union and first secretary of the party might well be separated. The KGB would be 'reformed'. Dissidents at home would be amnestied; those in exile abroad would be allowed to return, and some would take up positions of leadership in government. Sakharov might be included in some capacity in the government or allowed to teach abroad. The creative arts and cultural and scientific organizations, such as the writers' unions and Academy of Sciences, would become apparently more independent, as would the trade unions. Political clubs would be opened to nonmembers of the Communist party. Leading dissidents might form one or more alternative political parties. Censorship would be relaxed; controversial books, play, films, and art would be published, performed, and exhibited. Many prominent Soviet performing artists now abroad would return to the Soviet Union and resume their professional careers. Constitutional amendments would be adopted to guarantee fulfillment of the provisions of the Helsinki agreements and a semblance of compliance would be maintained. There would be greater freedom for Soviet citizens to travel. Western and United Nations observers would be invited to the Soviet Union to witness the reforms in action. . . .
>
> 'Liberalization' in Eastern Europe would probably involve the return to power in Czechoslovakia of Dubcek and his associates. If it should be extended to East Germany, demolition of the Berlin Wall might even be contemplated.
>
> Western acceptance of the new 'liberalization' as genuine would create favorable conditions for the fulfillment of Communist strategy for the United States, Western Europe, and even, perhaps, Japan.

I do not intend to endorse Golitsyn's theories, but simply to note the respects in which his expectations have been corroborated by events.

50 For an explanation of the term, 'the sixth glasnost', see Epstein, ibid., 279.

51 See, for data on the WIN operation, Dziak, ibid., 49–50.

52 Dziak, ibid., 5.

53 P.C. Roberts and M. Stephenson, *Marx's Theory of Exchange, Alienation and Crisis*, (Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 1973) 94.

54 For an excellent account of the Austrian calculation debate, see D. Lavoie, *Rivalry and Central Planning: The Socialist Calculation Debate Reconsidered*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

55 See Michael Polanyi, *The Logic of Liberty*, (Chicago: University of Chicago Press, 1951).
56 On the Lange–Lerner model, see Lavoie, ibid., ch. 5.
57 I have criticized the market socialism of competing worker-cooperatives in my book, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, (London and New York, 1989) ch. 10.
58 James Sherr, *Soviet Power: The continuing Challenge*, (London: Macmillan, 1987) 27.
59 P.C. Roberts, *Alienation in the Soviet Economy*, (Albuquerque, New Mexico: University of New Mexico Press, 1971).
60 Peter Rutland, *The Myth of the Plan*, (London: Hutchinson, 1985, 183).
61 Sherr, ibid., 30.
62 Sherr, ibid., 31.
63 Simon Leys, *The Burning Forest*, (New York: Henry Hold and Co., 1985) 167.
64 Alexander Zinoviev, *The Reality of Communism*, (London: Paladin Books, 1985).
65 H. Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, (London: Macmillan, 1958).
66 See V. Havel, *The Power of the Powerless*, (New York, M.E. Shase, Inc., 1985).
67 A. Zinoviev, *Homo Sovieticus*, (London: Paladin Books, 1985).
68 Francois Thom, *Gorbachev, Glasnost and Lenin: Behind the New Thinking*, (London: Policy Research Publications, 1988) 12.
69 For an analysis that runs in parallel with mine, see L. Sirc, *What Must Gorbachev Do?*, (London, Centre for Research into Communist Economies, Occasional Paper Two, 1989).
70 As far as I know, the term 'Ottomanization' was first used in the context of Soviet affairs by Timothy Gartan Ash. See his book, *The Uses of Adversity*, (Cambridge: Granka Books, 1989) 188, 227–31. Details of the secessionist movements in Lithuania, see *Radio Free Europe Research*, January 5, 1989; for similar developments in Soviet Moldavia, see *Radio Free Europe Research*, February 9, 1989.
71 As reported in *The New York Review of Books*, (August 17, 1989) 24.
72 See Walicki's contribution to *Totalitarianism at the Crossroads*, E.F. Paul (ed.), (New Brunswick and London: Transaction Books, 1990).
73 L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism, Volume One: The Founders*, (Oxford: the Clarendon Press, 1978) ch. 1.
74 See Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, (Chicago: University of Chicago Press, 1952) 107, et. seq.
75 Michael Polanyi, *The Logic of Liberty*, (Chicago: Chicago University Press, 1951) 93.
76 See N. Berdyaev, *The Origin of Russian Communism*, (London: The Centenery Press, 1837).
77 See Alain Besancon, *The Rise of the Gulag: Intellectual Origins of Leninism*, (New York: Continuum, 1981).
78 See A. Solzhenitzyn, *The Red Wheel*, (London and New York: 1989).
79 See, especially, Dostoyevsky's great novel, *The Possessed* (1871–2).
80 For a brilliant demystification of the French Revolution, see Rene Sedillot, *Le Cout de la Revolution*, (Paris, 1987).
81 See Besancon, ibid., ch. 12 as the Jacobin aspect of Leninism. J. Talmon's *The Regime of Totalitarian Democracy*, (London: 1952), is also relevant here.

82 Theodore H. von Laue, *Why Lenin? Why Stalin? A Reappraisal of the Russian Revolution, 1900–1930*, (New York, Lippincott Company, 1971) 213.
83 For their comments on this paper, I am indebted to Fred Mill, Zbigniew Rau, Roger Scruton, Stefan Sencerz, Andrezej Walicki. I am particularly indebted to Ellen Paul for her detailed written comments.

13 WESTERN MARXISM: A FICTIONALIST DECONSTRUCTION

1 L. Revai, *The Word as Deed: Studies in the Labour Theory of Meaning*, G. Olsen and J. Kahn (eds), (Helsinki: Praxis Press, 1988).
2 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (Oxford: Basil Blackwell, 1972) 5e, section 2.
3 *Concerning Marxism in Linguistics*, IV, 1, 3.
4 G. Olsen, *Sense and Reference in Marxian Semantics*, (Oxford University Press, 1980).
5 P. Reimer, *Analytical Foundations of Marxian Microlinguistics*, (Berkeley, 1982).

14 POST-TOTALITARIANISM, CIVIL SOCIETY AND THE LIMITS OF THE WESTERN MODEL

1 Francis Fukuyama, 'The End of History?', in *The National Interest*, no. 16, (Summer, 1989) 3–18.
2 See my 'Totalitarianism, Reform, and Civil Society' in *Totalitarianism at the Crossroads*, Ellen Paul (ed.), (New Brunswick and London: Transaction Books, 1990) 97–142, reprinted in this volume, ch. 12.
3 Fukuyama, op. cit. 3.
4 On this, see *Utopia in Power: The History of the Soviet Union from 1917 to the Present* by M. Heller and A. Nekrich, (New York, summit Books, 1989) 15, et seq.
5 See my 'Totalitarianism, Reform, and Civil Society', 102–5.
6 See F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, (London: Routledge 1949); and P.C. Roberts, *Alienation in the Soviet Economy*, (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1971). Michael Polanyi's analysis (which Roberts develops) may be found in his book *The Logic of Liberty*, (Chicago: University of Chicago Press, 1951).
7 For an excellent introduction to the Public-Choice perspective, see James Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, (Chicago: University of Chicago Press, 1975).
8 For a good account of the New Economic Policy, see Heller and Nekrich, op. cit., 108, et. seq.
9 For the analysis of 'Z', see 'To the Stalin Mausoleum', *Daedalus*, (Winter 1990) 295–344.
10 I have set out the argument against market socialism in greater detail in my *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, (London: Routledge, 1989) ch. 10. For a powerful and scathing indictment of market socialism, see Antony de

Jasay, *Market Socialism: a Scrutiny – the Square Circle*, (London, Institute of Economic Affairs, Occasional Paper 84, 1990).

11 The best defence of market socialism is to be found in David Miller's *Market, Community and State*, (Oxford: Oxford University Press, 1989).

12 I have developed the idea of the New Hobbesian Dilemma in my *Limited Government: a Positive Agenda*, (London, Institute for Economic Affairs, 1989).

13 The distinction between classical and revisionist liberalism is spelt out in my *Liberalism*, (Minnesota and Milton Keynes: Open University Press, 1987).

14 I have discussed Buchanan's work in my paper, 'Buchanan on Liberty', in *Constitutional Political Economy*, vol. 1, no. 2, (Spring/Summer 1990) 149–68, reprinted in this volume, ch. 5.

15 I have criticized Hayekian conceptions of cultural evolution in the Second Edition of my *Hayek on Liberty*, (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

16 The term civil association derives from Michael Oakeshott. See his *On Human Conduct*, (Oxford: Clarendon Press, 1975) 108–84.

17 See Arendt's classic, *The Origins of Totalitarianism*, (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1979).

18 For a good account of Lagowksi's neo-liberal views, see A. Walicki, 'Liberalism in Poland', *Critical Review*, vol. 2, no. 1, 8–38.

19 I criticize Rawls' account of the basic liberties in my *Liberalisms*, ibid., ch. 10.

20 See, especially, Buchanan's *Limits of Liberty*, ibid.

15 POLITICAL POWER, SOCIAL THEORY AND ESSENTIAL CONTESTABILITY

1 I refer especially to Steven Lukes, *Power: a radical view*, (London: Macmillan, 1974) and Lukes's *Essays in Social Theory*, (London: Macmillan, 1977); and to W.E. Connolly, *The Terms of Political Discourse*, (Lexington: D.C. Heath, 1974). See W.E. Connolly, *The Terms of Political Discourse*, 2nd edn, (Oxford: Basil Blackwell, 1983) for a response to the arguments of this chapter.

2 The distinction between a concept and its conceptions is made in John Rawls, *A Theory of Justice*, (Oxford: Oxford University Press, 1972), 5–6, and cited by Lukes in *Power*, 27.

3 Lukes, *Power*, 27.

4 For his discussion of the contributions of Parsons and Arendt, see Lukes, *Power*, 27–31. For Connolly's discussion, see Connolly, *Terms of Political Discourse*, 2nd edn, 114–15.

5 This suggestion is advanced in Martin Hollis, *Models of Man* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977) 173–80.

6 For this see B.M. Barry, *Political Argument*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1965) ch. 10.

7 See Steven Lukes, 'Relativism: Cognitive and Moral', in *Essays in Social Theory*, ch. 8.

8 Lukes, *Essays in Social Theory*, 24–6, asserts that disputes about power and responsibility may in some cases be resolvable empirically. He makes the same claim in his 'On the Relativity of Power' in S.C. Brown (ed.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, (Brighton, Harvester, 1979) 261–74.

9 Lukes, *Power* 45.

10 Connolly, *The Terms of Political Discourse*, 2nd edn, chs 2 and 4.

11 ibid., 68.

12 I have myself considered (very inadequately as I now think) the question of the lifelong contented slave in D. Robertson and M. Freeman (eds), *The Frontiers of Political Thought*, (Brighton, Harvester, 1980), reprinted as ch. 5 of my *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, (London: Routledge, 1990).

13 Lukes, *Power*, 32–3, and Connolly, *Terms of Political Discourse*, 2nd edn, 107–16.

14 Such Wittgensteinian arguments are invoked in an otherwise very forceful critique of Connolly by Grenville Wall, 'The Concepts of Interest in Politics', *Politics and Society*, 5 (1975), 487–510. See also John Plamenatz's earlier treatment in 'Interests', *Political Studies*, 2 (1954) 1–8.

15 Lukes, *Power*, 52–3.

16 Some difficulties in the attempt to combine these claims are explored by Alan Bradshaw, 'A Critique of Lukes's Power: A Radical View', *Sociology*, 10 (1976) 121–37.

17 The problems generated for their account by the notion of a power structure are discussed, but not resolved, by Lukes, *Essays in Social Theory*, 9–10, and Connolly, *Terms of Political Discourse*, 2nd edn, 116–26.

18 See W.B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, (London: Chatto and Windus, 1964) ch. 8, for a slightly revised version of this article.

19 Stuart Hampshire, *Thought and Action*, (New York: Viking, 1959) 230–1.

20 On this see Alasdair MacIntyre, 'The Essential Contestability of Some Social Concepts', *Ethics*, 8 (1973–4), 1–9.

21 On this see my 'On Liberty, Liberalism and Essential Contestability', *British Journal of Political Science*, 8 (1978), 385–402, where I depart from some of the formulations of an earlier and less satisfactory paper of mine, 'On the Essential contestability of Some Social and Political Concepts', *Political Theory*, 5 (1977) 331–48. A highly relevant and useful contribution to this area of debate is made by Quentin Skinner in his 'The Idea of a Cultural Lexicon', in *Essays in Criticism*, (July 1979) 205–24, especially in 10n on 224.

22 B. Hindess and P. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1975) 33.

23 I am indebted here to W.E. Connolly, *Appearance and Reality in Politics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

24 Hampshire, *Thought and Action*, 233.

25 Lukes, *Power*, 47–9.

26 See S. Milgram, *Obedience to Authority*, (London: Tavistock, 1974) and R.D. Laing and A. Esterson, *Sanity, Madness and the Family*, 2nd edn, (London: Tavistock, 1971).

16 AN EPITAPH FOR LIBERALISM

1 Feinberg, Joel, *The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. 1: *Harm to Others*, vol. 2: *Offence to Others*, vol 3: *Harm to Self*, vol. 4: *Harmless Wrongdoing*, (Oxford: Oxford University Press, 1984).

2 Reviewed in the *TLS* of February 8, 1985.

3 *Offence to Others*, vol. 2, x.

4 ibid., xiii.
5 *Harm to Self*, vol. 3, 4.
6 *Harmless Wrongdoing*, vol. 4, 321.
7 ibid., 321.
8 ibid., 322.
9 ibid., 320.
10 Joseph Rax, *The Morality of Freedom*, (Oxford: Clarendon Press, 1986). Reviewed in the *TLS* of June 5, 1987.

17 THE END OF HISTORY – OR OF LIBERALISM?

1 Francis Fukuyama, *National Interest*, Summer 1989.
2 John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, (London and New York: Routledge, 1989).

18 THE POLITICS OF CULTURAL DIVERSITY

1 Aurel Kolnai, 'Les ambiguités nationales', *La Nouvelle Releve*, (Montreal, 1946/47_ 533–46, 644–55. Translated by W. Grassl and B. Smith in 'The Politics of National Diversity', *The Salisbury Review*, vol. 5, no. 3, (April 1987) 33–7.
2 On this, see my 'Philosophy, Science and Myth in Marxism', in *Marx and Marxism*; Royal Institute of Philosophy Lecture Series, vol. 14, G.H.R. Parkinson (ed.), (Cambridge University Press, Summer 1982) 71–95; and my 'Marxian freedom, individual liberty and the end of alienation', *Journal of Social Philosophy and Policy*, vol. 3, issue 2, (Spring 1986) 160–87.
3 For an excellent account of the crucial role of Marxist ideology in constituting and reproducing the Soviet system, see M. Heller and A.M. Nekrich, *Utopia in Power: the History of the Soviet Union from 1917 to the Present*, (New York: Summit Books, 1986); and Alain Besancon's brilliant *The Soviet Syndrome*, (New York and London: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1976).
4 On this, see *Homo Sovieticus* by Alexander Zinoviev, (London and Toronto: Paladin Books, 1985).
5 L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*; vol. 1, (Oxford: Clarendon Press, 1978) 420.
6 On this, see my paper 'Mill's and other liberalisms', ch. 12 in my *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, (London, Routledge, 1989).
7 See M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1982).
8 Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism*, (Harmondsworth and New York: Penguin Books, 1980).
9 Isaiah Berlin, *Against the Current*, (London: Hogarth Press, 1979) 342.
10 Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, (Oxford: Clarendon Press, 1985) 320–1.
11 For the late nineteenth-century transformation of France, see Norman Stone, *Europe Transformed: 1878–1919*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984) ch. III, sec. 5.
12 Kolnai, op. cit., 536.
13 Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, (Oxford: Basil Blackwell, 1983) 138–9.

14 I intend to associate my conception with the rather different view offered by Richard Rorty in his 'Postmodern Bourgeois Liberalism'; *The Journal of Philosophy*, vol. 10, (1983).

15 I am indebted to Isaiah Berlin and the late Michael Oakeshott for conversations on some of the themes of this lecture. Responsibility for the thoughts it expresses remains mine alone.

19 CONSERVATISM, INDIVIDUALISM AND THE POLITICAL THOUGHT OF THE NEW RIGHT

1 For an excellent survey of the New Right, see Norman P. Barry, *The New Right*, (London: Croom Helm, 1987) and David G. Green, *The New Conservatism: The Counter Revolution in Political, Economic and Social Thought*, (New York: St. Martin's Press, 1987).

2 A good account of the role of the IEA in promoting successfully a counter revolution in economic thought can be derived from several of the essays in A. Seldon (ed.), *The 'New Right' Enlightenment*, (Sevenoaks, E. and L. Booth, 1985).

3 So, especially, Hayek's essay, 'Individualism: true and false' in F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, (London: Routledge, 1976).

4 For an exposition of Tory 'wet' views, see Ian Gilmour, *Inside Right: A Study of Conservatism*, (London: Quartet Books, 1978).

5 See Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, (Oxford: Clarendon Press, 1975).

6 Alan Macfarlane, *The Political Theory of English Individualism*, (Oxford, 1978), and Alan Macfarlane, *The Culture of Capitalism*, (Oxford, 1987).

7 Karl Polanyi, *The Great Transformation*, (Boston: Beacon Editions, 1957).

8 C.B. Macpherson, *The Origin of Possessive Individualism*.

9 See J.C.D. Clark's essay in Clark (ed.), *Ideas and Politics in Modern Britain*, (London: Macmillan, 1990).

10 The writings of Paul Craig Roberts are among the best sources of the supply-side argument for the eliminability, or radical reduction, in the business cycle.

11 See B. Parekh, 'The New Right and the Politics of Nationhood', in M. Deakin, *The Next Right: Image and Reality*, (London: The Runymeade Trust, 1986). See, also, R. Scruton's contribution to Clark, *Ideas and Politics in Modern Britain*, op. cit.

12 This point is well developed in Norman Stone's *Europe Transformed 1879–1919*, (London: Fontane, 1984) 201, et. seq.

13 See E. Kedourie, *Nationalism*, (London: Hutchinson, 1960) and K. Minogue, *Nationalism*, (New York: Basic Books, 1967).

14 See Joseph Schumpeter's classic work *Capitalism, Socialism and Democracy*, (London: Allen and Unwin, 1952).

15 I consider some such desirable measures in my *Limited Government: A Positive Agenda*, (London: Institute for Economic Affairs, Hobart Paper 113, 1989).

16 On the failings of Millian individualism, see ch. 12 of my *Liberalism: Essays in Political Liberalisms: Essays in Political Philosophy* (London and New York: Routledge, 1989).

17 For Oakeshott's account of the emergence and character of the anti-individual, see his *On Human Conduct*, op. cit.

18 M. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, (London: Methuen, 1962).

20 WHAT IS DEAD AND WHAT IS LIVING IN LIBERALISM

1 *Culture and Value*, G.H. von Wright (ed.), (Oxford: Basil Blackwell, 1980) 60.
2 On this, see my *Liberalism*, (Milton Keynes and Minneapolis: Open University Press and University of Minnesota Press, 1986).
3 See Pocock's *The Machiavellian Moment*, (Princeton, N.J.: Princeton Universitv Press, 1976).
4 See my *Liberalism*, op. cit., chs 4 and 5.
5 See my *Liberalism*: Postscript, 'After liberalism', (London and New York: Routledge, 1989) 239–66.
6 J. Raz, *The Morality of Freedom*, (Oxford: Oxford University Press, 1986) 194.
7 See 'Michael Oakeshott as a Liberal Theorist' by W.J. Coats Jr, *Canadian Journal of Political Science*, XVIII (December, 1985) 773–87; and R.A.D. Grant, *Oakeshott*, (London: Claridge Press, 199) 62–3.
8 Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, (London: John Murray, 1990) 79–80.
9 Berlin, op. cit., 81–2.
10 Berlin, op. cit., 80.
11 As the Russian fideist L. Shestov puts it, 'History is one thing and meaning another'. See his *Athens and Jerusalem*, (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1966) 393.
12 John Skorupski, *John Stuart Mill* (London and New York: Routledge, 1989) 24.
13 J. Raz, *The Morality of Freedom*, 269, et. seq.
14 Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I, (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991) 262–3.
15 Dreyfus, op. cit., 357, 17n.
16 Dreyfus, op. cit., 280.
17 I owe the term to Bruce Brouwer, from whose unpublished writings on moral epistemology I have much profited.
18 See my *Mill on Liberty: A Defense* (London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1983), ch. 3.
19 Stuart Hampshire, *Innocence and Experiences*, (London: The Penguin Press, 1989).
20 The term "the evanescence of imperfection" originates, so far as I can tell, in Herbert Spencer's *Social Statics: The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed*, (London, 1850, 1st edn; republished New York: Robert Schaltenbach Foundation, 1970).
21 Stuart Hampshire, *Innocence and Experience*, 32.
22 Hampshire, op. cit., 33.
23 Hampshire, op. cit., 108.
24 Raz, op. cit., 345.
25 Hampshire, op. cit., 106.
26 Raz, op. cit., chs 7 and 8.
27 Hampshire, op. cit., 108.
28 Raz, op. cit., 325.
29 R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, (New York: Basic Books, 1974) 151.
30 I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, (Oxford: Oxford University Press, 1968) 130.
31 Raz, op. cit., 194.
32 J. Raz, *Facing Up*: A Reply, *University of Southern California Law Review*, vol. 62, March–May, 1989, nos 3 and 4, 1227.

33 I owe this expression to Raz, op. cit., 198.
34 This view was one held by John Anderson.
35 See Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
36 See, for example, Bernard Williams's *Ethics and the Limits of Philosophy*, (London: Fontana, 1985).
37 J. Skorupski, op. cit., 37.
38 See H. Dreyfus, *On being-in-the-world*, op. cit., in which Heidegger's version of plural realism is both expounded and rendered attractive and plausible.
39 See my *Liberalisms*, last chapter.
40 See my 'Totalitarianism, reform and civil society', in *Totalitarianism at the Crossroads*, Ellen Frankel Paul (ed.), 97–142.
41 James Buchanan, 'Tacit Presuppositions of Political Economy: implications for societies in transition', (unpublished).
42 F. Fukuyama, The End of History', *Natural Interests*, (Summer, 1989).
43 See Michael Oakeshott, *On Human Conflict*, (Oxford: Clarendon Press, 1975).
44 See R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, (Cambridge, 1989`
45 M. Oakeshott, *On Human Conduct*, op. cit.
46 M. Oakeshott, *The Voice of Liberal Learning*, T. Fuller (ed.), (Yale University Press, 1990) 28.
47 I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, op. cit., 235.
48 On this, see my *Liberalisms*, op. cit., ch. 11.
49 See, most especially, Donald Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, (Chicago: Chicago University Press, 1984); and Nicholas Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, (New York: Peter Lang, 1989).
50 For an astute exploration of this prospect, see E.M. Cioran, *History and Utopia*, (New York: Seaver Books, 1987); and Cioran's *Anathemas and Admirations*, (New York: Arcede Publishing, Little, Brown and Co. 1991).
51 See, especially, Ronald Dworkin's *Law Empire*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
52 Discussions with Donald Livingston have helped me to frame this point, but its formulation is mine alone.
53 L. Wittgenstein, *Culture and Value*, (Oxford, Basil Blackwell, 1980).
54 Conversations with the late Michael Oakeshott, with Isaiah Berlin and Joseph Raz have been of great importance in shaping the thoughts expressed in this essay. Discussions with members of the seminar on the Discourse of Liberty at the Murphy Institute of Political Economy at Tulane in early 1991 advanced my thinking on several of the themes developed herein. I wish particularly to record my indebtedness to conversations with B. Honig, Eric Mack, Jonathan Riley and G.W. Smith. Comments by Tristram Engelhardt, James Fishkin, William Galston, Chandran Kukathas, Kenneth Minogue, Emilio Pacheco and Andrew Williams were extremely helpful in clarifying the thoughts expressed in the paper. Conversations over several years with Nicholas Capaldi and Charles King – often in the context of colloquia conducted by Liberty Fund of Indianapolis – have helped to form some of the thoughts articulated in this paper. Discussions with several people at the Social Philosophy and Policy Center – in particular Eugene Heath, Loren Lomasky, Andrew McInyk, Jeffrey Paul and Fred Miller – helped me frame my arguments more clearly. All the usual disclaimers apply.

المؤلف في سطور:

چـون جـراى

- أستاذ الفكر الأوروبى بجامعة أكسفورد. وكان من قبل أستاذًا للسياسة بالجامعة وزميلاً بجيزاس كوليدج. وكان چون جــراى فيما مضى مؤيدًا لليمين الجديد، إلا أنه عدّل آراءه وهو يعتقد الآن أن الحلول السياسية التقليدية الخاصة بالنزعة المحافظة والديمقراطية الاجتماعية لم تعد قابلة للتطبيق. وهو يســاهم بالكتابـة بانتظام فى "الجارديان" وملحق "التايمز" الأدبى وله العديد مــن الكتــب عــن النظرية السياسية منها:

- *Mill on Liberty: A Defence* (1983)
- *Hayek on Liberty* (1986)
- *Liberalism* (1986)
- *Liberalism: Essays on Political Philosophy* (1989)
- *False Dawn: The Delusions of Globalism* (2000)
- *What We Think of America*
- *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals* (2003)
- *Al Qaeda and What It Means to be Modern* (2004)

المترجم فى سطور:

أحمد محمود

- حاصل على ليسانس الآداب – قسم اللغة الإنجليزية بآداب القاهرة عام ١٩٧٣ ودبلوم الدراسات العليا فى الترجمة – قسم اللغة الإنجليزية بآداب القاهرة، ١٩٨٧، وهو حاليًا رئيس قسم الترجمة بمجلة "كل الناس" وعضو اتحاد الكُتّاب وعضو نقابة الصحفيين. وحصل المترجم على جائزة محمد بدران عن ترجمة كتاب "طريق الحرير" وله مقالات مترجمة فى مجلتى "وجهات نظر" و"الثقافة العالمية".

- نشرت له ترجمات الكتب التالية:
  - الناس فى صعيد مصر، وينيفريد بلاكمان، دار عين، القاهرة ١٩٩٥.
  - طريق الحرير، ايرين فرانك وديفيد براونستون، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ١٩٩٧.
  - عالم ماك، بنجامين باربر، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ١٩٩٨.
  - التراث المغدور، روبرت دنيا وجون فاين، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ١٩٩العولمة – النظرية الاجتماعية، رونالد روبرتسون، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ١٩٩٩ (بالاشتراك مع نورا أمين).
  - تشريح حضارة، بارى كيمب، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٠.
  - صناعة الثقافة السوداء، إليس كاشمور، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٠.
  - صناعة الخبر– فى كواليس الصحف الأمريكية، جون هاملتون وجورج كريمسكى، دار الشروق، القاهرة.
  - التحالف الأسود – وكالة الاستخبارات المركزية والمخدرات والصحافة، الكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٢ (ط ١) ٢٠٠٣ (ط٢).
  - الاقتصاد السياسى للعولمة، تحرير نجير وودز، المشروع القومى للترجمة، ٢٠٠٣.
  - أساطير بيضاء، روبرت يانج، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٣.

- الاقتصاد السياسى للعولمة، تحرير نجير وودز، المشروع القومى للترجمـــة، القاهرة ٢٠٠٣.
- العولمة والشراكة الذكية، محاضر محمد، الأعمـــال الكاملـــة، دار الكتـــاب اللبنانى، القاهرة ٢٠٠٣.
- التنمية الإقليمية والمجتمع الباسيفيكى، محاضر محمد، الأعمال الكاملـــة، دار الكتاب اللبنانى، القاهرة ٢٠٠٣.
- الفولكلور والبحر، هوراس بيك، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٤.
- الشرق الأوسط والولايات المتحدة، ديفيد ليش (محرر)، المشروع القـــومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٥.
- الحياة بعد الرأسمالية، اقتصاد المشاركة، مايكل ألبرت، المشـــروع القـــومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٥.
- مصر، أصل الشجرة، المجلد الأول، سيمسون نايوفتس، المشـــروع القـــومى للترجمة (بالاشتراك مع مكتبة الشروق)، القاهرة ٢٠٠٦.
- مصر، أصل الشجرة، المجلد الثانى، سيمسون نايوفتس، المشـــروع القـــومى للترجمة (بالاشتراك مع مكتبة الشروق)، القاهرة ٢٠٠٦.

المراجع فى سطور:

حسن نافعة

- من مواليد البحيرة: ١٩٤٧/١/١٢
- حصل على بكالوريوس فى الاقتصاد والعلوم السياسية من جامعة الإسكندرية عام ١٩٦٧، وعلى دبلوم العلاقات الدولية من معهد العلوم السياسية فى باريس ثم على دكتوراه الدولة فى العلوم السياسية بمرتبة الشرف الأولى من جامعة السوربون عام١٩٧٧.
- يشغل حاليا منصب رئيس قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. وهو عضو منتخب بمجلس إدارة المجلس المصرى للشئون الخارجية.
- حصل على جائزة الدولة التشجيعية فى العلوم السياسية لعام ١٩٩٧ عن مؤلفه "إصلاح الأمم المتحدة"، وعلى جائزة الدولة للتفوق فى العلوم الاجتماعية لعام ٢٠٠٤.
- له عديد من المؤلفات منها:
  - الاشتراكية الديمقراطية فى فرنسا (١٩٨١)
  - مصر والصراع العربى - الإسرائيلى: من الصراع المحتوم إلى التسوية المستحيلة (١٩٨٤)
  - العرب واليونسكو (١٩٨٩)
  - معجم النظم الليبرالية فى أوربا الغربية وأمريكا الشمالية (١٩٩١)
  - الأمم المتحدة فى نصف قرن (١٩٩٥)
  - إصلاح الأمم المتحدة (١٩٩٥)
  - الاتحاد الأوروبى والدروس المستفادة عربيا (٢٠٠٤)
- ترجم عن الفرنسية عددًا من المؤلفات المهمة منها:
  - سوسيولوجيا العلاقات الدولية.
  - أزمة الخليج والنظام الدولى الجديد.

• العلاقات الدولية: حساب ختامى.

- له مئات الدراسات المنشورة فى المجلات المتخصصة العربية والأجنبية باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية.
- يساهم بمقالات منتظمة فى عدد من الصحف المصرية والعربية.

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميـة ثقافيـة بالدرجـة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١-	اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢-	الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣-	التراث المسروق	جورج جيمس	شوقى جلال
٤-	كيف تتم كتابة السيناريو	إنجا كاريتنيكوفا	أحمد الحضرى
٥-	ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦-	اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧-	العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨-	مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩-	التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠-	خطاب الحكاية	جيرار جينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١-	مختارات شعرية	فيسوافا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢-	طريق الحرير	ديفيد براونيستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣-	ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤-	التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥-	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد لوسى سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦-	أثينة السوداء (جـ١)	مارتن برنال	بإشراف: أحمد عتمان
١٧-	مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨-	الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩-	الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	نعيم عطية
٢٠-	قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح
٢١-	خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢-	مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣-	تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤-	ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥-	مثنوى (٦ أجزاء)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦-	دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧-	التنوع البشرى الخلاق	مجموعة من المؤلفين	بإشراف: جابر عصفور
٢٨-	رسالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩-	الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠-	الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣١-	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢-	الانقراض	ديفيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣-	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	أحمد فؤاد بلبع
٣٤-	الرواية العربية	روجر آلن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥-	الأسطورة والحداثة	بول ب . ديكسون	خليل كلفت
٣٦-	نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

٣٧-	واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨-	نقد الحداثة	آلن تورين	أنور مغيث
٣٩-	الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنچامين باربر	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	المهدى أخريف
٤٤-	بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	مارلين تادرس
٤٥-	التراث المغدور	روبرت دينا وچون فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتى
٤٩-	الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١-	مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م. بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسى التدعيمى	ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥-	ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨-	مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	چوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	بإشراف : محمد الجوهرى
٦٢-	لذّة النّص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	رمسيس عوض
٦٥-	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧-	مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨-	نتاشا العجوز وقصص أخرى	ڤالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	چين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوفا	حسن بيومى

٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	جاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من المؤلفين	عبد المقصود عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الغمرى
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوى
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	محمود السيد على
٨٣-	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالى
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل (رواية)	جمال مير صادقى	أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العنانى
٨٨-	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠-	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وآخرون	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	مسرحيتا الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوى
٩٥-	مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	سرى محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى	نخبة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعى
٩٨-	الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحى
١٠١-	النص الروائى: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليط	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكبير الخطيبى	عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣-	قبر ابن عربى يليه آياء (شعر)	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجنى (مسرحية)	برتولت بريشت	عبد الغفار مكاوى
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	جيرارجينيت	عبد العزيز شبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسى	ماريا خيسوس روبييرامتى	أشرف على دعدور
١٠٧-	صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى اللاتينى المعاصر	نخبة من الشعراء	محمد عبد الله الجعيدى
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من المؤلفين	محمود على مكى
١٠٩-	حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسس هيدسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	إكرام يوسف

١١٣-	راية التمرد	سادى پلانت	أحمد حسان
١١٤-	مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥-	غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	سمية رمضان
١١٦-	امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧-	المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨-	النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩-	النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: رءوف عباس
١٢٠-	الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	مجموعة من المترجمين
١٢١-	الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢-	نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان	چوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣-	الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	أنينل ألكسندرو فنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤-	الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية	چون جراى	أحمد فؤاد بلبع
١٢٥-	التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديڤى	سمحة الخولى
١٢٦-	فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧-	إرهاب (مسرحية)	صفاء فتحى	بشير السباعى
١٢٨-	الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩-	الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠-	الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	شوقى جلال
١٣١-	مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢-	ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣-	الخوف من المرايا (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤-	تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥-	المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦-	فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧-	مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر	چوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨-	عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩-	پارسيڤال (مسرحية)	ريتشارد ڤاچنر	مصطفى ماهر
١٤٠-	حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١-	اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢-	الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣-	قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عدلى السمرى
١٤٤-	صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	كارلو جولدونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥-	موت أرتيميو كروث (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦-	الورقة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليبس	على عبدالروف البمبى
١٤٧-	مسرحيتان	تانكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨-	القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إنريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩-	النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠-	التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان

١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١)	فرنان بروديل	بشير السباعى
١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابى
١٥٣- غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤- مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥- الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	مى التلمسانى
١٥٧- خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢)	فرنان بروديل	بشير السباعى
١٥٩- الأيديولوجية	ديفيد هوكس	إبراهيم فتحى
١٦٠- آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (جـ ١)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥- حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	سهير المصادفة
١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧- فى عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩- إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٧٠- الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢- حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابى
١٧٣- معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧- أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	حصة إبراهيم المنيف
١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينيات إلى الثمانينيات	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢- العنف والنبوءة (شعر)	و.ب. ييتس	ياسين طه حافظ
١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحى العشرى
١٨٤- القاهرة: حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	دسوقى سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم فى التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرضة (رواية)	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨- موت الأدب	ألفين كرنان	بدر الديب

١٨٩-	العمى والبصيرة: مقالات فى بلاغة النقد المعاصر	بول دى مان	سعيد الغانمى
١٩٠-	محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	محسن سيد فرجانى
١٩١-	الكلام رأسمال وقصص أخرى	الحاج أبو بكر إمام وآخرون	مصطفى حجازى السيد
١٩٢-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
١٩٣-	عامل المنجم (رواية)	بيتر أبراهامز	محمد عبد الواحد محمد
١٩٤-	مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى الحديث	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
١٩٥-	شتاء ٨٤ (رواية)	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
١٩٦-	المهلة الأخيرة (رواية)	ڤالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
١٩٧-	سيرة الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	جلال السعيد الحفناوى
١٩٨-	الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩-	تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداو	جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠-	ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل	جيرمى سيبروك	فخرى لبيب
٢٠١-	الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٠٢-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣-	الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤-	تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	أحمد هويدى
٢٠٥-	الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	أحمد مستجير
٢٠٦-	الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	على يوسف على
٢٠٧-	ليل أفريقى (رواية)	رامون خوتاسندير	محمد أبو العطا
٢٠٨-	شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	محمد أحمد صالح
٢٠٩-	السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٠-	مثنويات حكيم سنائى (شعر)	سنائى الغزنوى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١-	فردينان دوسوسير	جوناثان كللر	محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢-	قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان	مرزبان بن رستم بن شروين	يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣-	مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	سيد أحمد على الناصرى
٢١٤-	قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	محمد محيى الدين
٢١٥-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢١٦-	جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٧-	مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت وهارولد بينتر	نادية البنهاوى
٢١٨-	لعبة الحجلة (رواية)	خوليو كورتاثار	على إبراهيم منوفى
٢١٩-	بقايا اليوم (رواية)	كازو إيشجورو	طلعت الشايب
٢٢٠-	الهيولية فى الكون	بارى باركر	على يوسف على
٢٢١-	شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	رفعت سلام
٢٢٢-	فرانز كافكا	رونالد جراى	نسيم مجلى
٢٢٣-	العلم فى مجتمع حر	باول فيرابند	السيد محمد نفادى
٢٢٤-	دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥-	حكاية غريق (رواية)	جابرييل جارثيا ماركيث	السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦-	أرض المساء وقصائد أخرى	ديڤيد هربت لورانس	طاهر محمد على البريرى

٢٢٧- المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	خوسيه ماريا ديث بوركى	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩- مأزق البطل الوحيد	نورمان كيجان	أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١- الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية)	خايمى سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٣٢- ما بعد المعلومات	توم ستونير	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣- فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى	آرثر هيرمان	طلعت الشايب
٢٣٤- الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	فؤاد محمد عكود
٢٣٥- ديوان شمس تبريزى (جـ١)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦- الولاية	ميشيل شودكيفيتش	أحمد الطيب
٢٣٧- مصر أرض الوادى	روبين فيدين	عنايات حسين طلعت
٢٣٨- العولمة والتحرير	تقرير لمنظمة الأنكتاد	ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩- العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلا رامراز - رايوخ	نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كاى حافظ	صلاح محجوب إدريس
٢٤١- فى انتظار البرابرة (رواية)	ج . م. كوتزى	ابتسام عبدالله
٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	صبرى محمد حسن
٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٤٤- الغليان (رواية)	لاورا إسكيبيل	نادية جمال الدين محمد
٢٤٥- نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس وآخرون	توفيق على منصور
٢٤٦- مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركيث	على إبراهيم منوفى
٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر أرمبرست	محمد طارق الشرقاوى
٢٤٨- حقول عدن الخضراء (مسرحية)	أنطونيو جالا	عبداللطيف عبدالحليم
٢٤٩- لغة التمزق (شعر)	دراجو شتامبوك	رفعت سلام
٢٥٠- علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ماجدة محسن أباظة
٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (جـ٢)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	على بدران
٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	حسن بيومى
٢٥٤- أقدم لك: الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥- أقدم لك: أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦- أقدم لك: ديكارت	ديف روبنسون وكريس جارات	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	محمود سيد أحمد
٢٥٨- الغجر	سير أنجوس فريزر	عُبادة كُحيلة
٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	نخبة	فاروجان كازانجيان
٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع (جـ٣)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٦١- رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢- مدينة المعجزات (رواية)	إدواردو مندوثا	محمد أبو العطا
٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	على يوسف على
٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلى	لويس عوض

٢٦٥-	روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم على
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عرودكى
٢٦٨-	ديوان شمس تبريزى (جـ٢)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧١-	الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سى. باترسون	شوقى جلال
٢٧٢-	الأديرة الأثرية فى مصر	سى. سى. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣-	الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر	چوان كول	عنان الشهاوى
٢٧٤-	السيدة باربارا (رواية)	روميلو جاييجوس	محمود على مكى
٢٧٥-	ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمسانى
٢٧٧-	الچينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزى
٢٧٨-	البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨١-	الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوى
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وولبرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	على عبد الروف البمبى
٢٨٤-	هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عتمان
٢٨٥-	رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى	حسن نظامى الدهلوى	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢٨٧-	الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائى	ديڤيد لودچ	ماهر البطوطى
٢٨٩-	ديوان منوچهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	چورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربى	روچر آلن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤-	فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	چوزيف كامبل وبيل مويرز	بدر الديب
٢٩٦-	مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩-	ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	چين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢-	أقدم لك: فنجنشتين	چون هيتون وجودى جروڤز	إمام عبد الفتاح إمام

٣٠٣-	أقدم لك: بوذا	چين هوب وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤-	أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥-	الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦-	الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ	چان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٣٠٧-	أقدم لك: الشعور	ديڤيد بابينو وهوارد سلينا	محمود مكى
٣٠٨-	أقدم لك: علم الوراثة	ستيف چونز وبورين فان لو	ممدوح عبد المنعم
٣٠٩-	أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتى وأوسكار زاريت	جمال الجزيرى
٣١٠-	أقدم لك: يونج	ماجى هايد ومايكل ماكجنس	محيى الدين مزيد
٣١١-	مقال فى المنهج الفلسفى	ر.ج كولنجوود	فاطمة إسماعيل
٣١٢-	روح الشعب الأسود	وليم ديبويس	أسعد حليم
٣١٣-	أمثال فلسطينية (شعر)	خايير بيان	محمد عبدالله الجعيدى
٣١٤-	مارسيل دوشامب: الفن كعدم	چانيس مينيك	هويدا السباعى
٣١٥-	جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبحى
٣١٦-	محاكمة سقراط	أى. ف. ستون	نسيم مجلى
٣١٧-	بلا غد	س. شير لايموڤا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٣١٨-	الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٣١٩-	صور دريدا	جايترى سبيڤاك وكرستوفر نوريس	حسام نايل
٣٢٠-	لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٣٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١)	ليڤى برو ڤنسال	بإشراف: صلاح فضل
٣٢٢-	وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو بوچين كلينباور	خالد مفلح حمزة
٣٢٣-	فن الساتورا	تراث يونانى قديم	هانم محمد فوزى
٣٢٤-	اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدى	محمود علاوى
٣٢٥-	عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كرستين يوسف
٣٢٦-	المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٣٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (جـ١)	نخبة	توفيق على منصور
٣٢٨-	يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣٢٩-	رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٣٣٠-	كل شىء عن التمثيل الصامت	مارڤن شبرد	سامى صلاح
٣٣١-	عندما جاء السردين وقصص أخرى	ستيفن جراى	سامية دياب
٣٣٢-	شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	على إبراهيم منوفى
٣٣٣-	الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٣٣٤-	لقطات من المستقبل	آرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣٥-	عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالى ساروت	فتحى العشرى
٣٣٦-	متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٣٣٧-	فلسفة الولاء	چوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٣٣٨-	نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوى
٣٣٩-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٣)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٤٠-	اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربروجلو	فخرى لبيب

٣٤١-	قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا ريلكه	حسن حلمى
٣٤٢-	سلامان وأبسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣٤٣-	العالم البرجوازى الزائل (رواية)	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٣٤٤-	الموت فى الشمس (رواية)	بيتر بالانجيو	سمير عبد ربه
٣٤٥-	الركض خلف الزمان (شعر)	يونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦-	سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
٣٤٧-	الصبية الطائشون (رواية)	جان كوكتو	بكر الحلو
٣٤٨-	المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٤٩-	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدهورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٣٥٠-	بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٣٥١-	مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصارى
٣٥٢-	قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٣٥٣-	الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٣٥٤-	الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٣٥٥-	التيارات السياسية فى إيران المعاصرة	حجت مرتجى	محمود علاوى
٣٥٦-	الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعى
٣٥٧-	متون هرمس	تيموثى فريك وبيتر غاندى	عمر الفاروق عمر
٣٥٨-	أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٣٥٩-	محاورة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٣٦٠-	أنثروبولوجيا اللغة	أندريه چاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربينى
٣٦١-	التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢-	تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شبورل	سيد أحمد فتح الله
٣٦٣-	حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد چيبسون	صبرى محمد حسن
٣٦٤-	حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٣٦٥-	سأم باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٣٦٦-	نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٣٦٧-	القلم الجرىء	مجموعة من المؤلفين	البرّاق عبدالهادى رضا
٣٦٨-	المصطلح السردى: معجم مصطلحات	جيرالد برنس	عابد خزندار
٣٦٩-	المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٣٧٠-	الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٣٧١-	المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٧٢-	عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٣٧٣-	كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٣٧٤-	اليوم السادس (رواية)	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٣٧٥-	الخلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٣٧٦-	الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	چان أنوى وآخرون	إدوار الخراط
٣٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٧٨-	المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

٣٧٩- ملك فى الحديقة (رواية)	سنيل باث	جمال عبدالرحمن
٣٨٠- حديث عن الخسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
٣٨١- أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢- تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد اسفنديار	أحمد محمد نادى
٣٨٣- هدية الحجاز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٨٤- القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٣٨٥- مشترى العشق (رواية)	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٨٦- دفاعاً عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)	چون دن	بهاء چاهين
٣٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٣٨٩- تفاهم وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى	إم. فى. روبرتس	عثمان مصطفى عثمان
٣٩١- الحافلة الليلكية (رواية)	مايف بينشى	منى الدروبى
٣٩٢- مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانجا	عبداللطيف عبدالحليم
٣٩٣- فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	زينب محمود الخضيرى
٣٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	هاشم أحمد محمد
٣٩٥- آلام سياوش (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
٣٩٦- السافاك	تقى نجارى راد	محمود علاوى
٣٩٧- أقدم لك: نيتشه	لورانس جين وكيتى شين	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٨- أقدم لك: سارتر	فيليب تودى وهوارد ريد	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٩- أقدم لك: كامى	ديفيد ميروفتش وآلن كوركس	إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠- مومو (رواية)	ميشائيل إنده	باهر الجوهرى
٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات	زياودن ساردر وآخرون	ممدوح عبد المنعم
٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكنج	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)	تودور شتورم وجوتفرد كولر	عماد حسن بكر
٤٠٤- تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ظبية خميس
٤٠٥- إيزابيل (رواية)	أندريه جيد	حمادة إبراهيم
٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	جمال عبد الرحمن
٤٠٧- الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	مجموعة من المؤلفين	طلعت شاهين
٤٠٨- معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	عنان الشهاوى
٤٠٩- انتصار السعادة	برتراند راسل	إلهامى عمارة
٤١٠- خلاصة القرن	كارل بوبر	الزواوى بغورة
٤١١- همس من الماضى	چينيفر أكرمان	أحمد مستجير
٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، ج٢)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)	ناظم حكمت	محمد البخارى
٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	أمل الصبان
٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)	فريدريش دورينمات	أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦- مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	محمد مصطفى بدوى

٤١٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨-	سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩-	العصر الذهبى للإسكندرية	جون مارلو	نسيم مجلى
٤٢٠-	مكرو ميجاس (قصة فلسفية)	فولتير	الطيب بن رجب
٤٢١-	الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول	روى متحدة	أشرف كيلانى
٤٢٢-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	ثلاثة من الرحالة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣-	إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤-	لوائح الحق ولوامع العشق (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥-	من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمود علاوى
٤٢٦-	الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧-	بانديراس الطاغية (رواية)	باى إنكلان	ثريا شلبى
٤٢٨-	الخزانة الخفية	محمد هوتك بن داود خان	محمد أمان صافى
٤٢٩-	أقدم لك: هيجل	ليود سبنسر وأندزجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠-	أقدم لك: كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١-	أقدم لك: فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢-	أقدم لك: ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣-	أقدم لك: جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدى الجابرى
٤٣٤-	أقدم لك: الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	عصام حجازى
٤٣٥-	توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ناجى رشوان
٤٣٦-	تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧-	رحالة هندى فى بلاد الشرق العربى	شبلى النعمانى	جلال الحفناوى
٤٣٨-	بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩-	موت المرابى (رواية)	صدر الدين عينى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠-	قواعد اللهجات العربية الحديثة	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوى
٤٤١-	رب الأشياء الصغيرة (رواية)	أرونداتى روى	فخرى لبيب
٤٤٢-	حتشبسوت: المرأة الفرعونية	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣-	اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها	كيس فرستيغ	محمد طارق الشرقاوى
٤٤٤-	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥-	حول وزن الشعر	برويز ناتل خانلرى	محمد محمد يونس
٤٤٦-	التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧-	ملحمة السُيد	تراث شعبى إسبانى	الطاهر أحمد مكى
٤٤٨-	الفلاحون (ميراث الترجمة)	الأب عيروط	محى الدين اللبان ووليم داوود مرقس
٤٤٩-	أقدم لك: الحركة النسوية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠-	أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	صوفيا فوكا وربيكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١-	أقدم لك: الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢-	أقدم لك: لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجينانزى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
٤٥٣-	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤-	خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل

الرقم	العنوان	المؤلف	المترجم
٤٥٥-	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥)	فردريك كوبلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦-	لا تنسنى (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧-	النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨-	الموريسكيون الأندلسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩-	نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠-	أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١-	أقدم لك: لكان	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢-	طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣-	الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤-	ديمقراطية للقلة	مايكل بارنتى	حصة إبراهيم المنيف
٤٦٥-	قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦-	حكايات حب وبطولات فرعونية	ڤيولين ڤانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧-	التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفين ديلو	ربيع وهبة
٤٦٨-	روح الفلسفة الحديثة	چوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩-	جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠-	الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد الننة
٤٧١-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٧٢-	دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣-	دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤-	الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥-	صوت مصر: أم كلثوم	ڤرچينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦-	أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧-	تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨-	الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى دونج	عبد العزيز حمدى
٤٧٩-	المقهـــى (مسرحية)	لاو شه	عبد العزيز حمدى
٤٨٠-	تساى ون جى (مسرحية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدى
٤٨١-	بردة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢-	موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير چاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣-	النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	أحمد الشامى
٤٨٤-	جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	رشيد بنحدو
٤٨٥-	التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦-	الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧-	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨-	الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩-	هُسِّرل: الفلسفة علمًا دقيقًا	إدموند هُسِّرل	محمود رجب
٤٩٠-	أسمار الببغاء	محمد قادرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١-	نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢-	محمد على مؤسس مصر الحديثة	چى ڤارچيت	محمد رفعت عواد

٤٩٣-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى: الخروج فى النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفى
٤٩٥-	اللوبى	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ١)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٤٩٧-	العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلى	مصطفى رياض
٤٩٨-	النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد على بدوى
٤٩٩-	تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	فى طفولتى: دراسة فى السيرة الذاتية العربية	تيتز رووكى	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء فى الغرب (جـ١)	أرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤-	كتابات أساسية (جـ١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥-	كتابات أساسية (جـ٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦-	ربما كان قديساً (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضى الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقى فهيم
٥٠٨-	المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبدالباقى جلبنارلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩-	الفقر والإحسان فى عصر سلاطين المماليك	أدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأرملة الماكرة (مسرحية)	كارلو جولدونى	عبدالرازق عيد
٥١١-	كوكب مرقّع (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥١٢-	كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣-	العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمى
٥١٤-	مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومى عبد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى دوجلاس	فدوى مالطى دوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان فى علاج الإدمان	أرنولد واشنطون ودونا باوندى	صبرى محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٥٢٠-	الولع الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	آرثر جولد سميث	عبدالوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفى
٥٢٣-	الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٥٢٤-	الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٥٢٥-	موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون	نادية رفعت
٥٢٦-	أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	محيى الدين مزيد
٥٢٧-	أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيرى
٥٢٨-	أقدم لك: تروتسكى والماركسية	طارق على وفِلْ إيفانز	جمال الجزيرى
٥٢٩-	بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ
٥٣٠-	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

٥٣١- ما الذي حَدَثَ في «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	جاك دريدا	صفاء فتحي
٥٣٢- المغامرُ والمستشرق	هنري لورنس	بشير السباعي
٥٣٣- تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشرقاوي
٥٣٤- الإسلاميون الجزائريون	سيڤرين لابا	حمادة إبراهيم
٥٣٥- مخزن الأسرار (شعر)	نظامي الكنجوي	عبدالعزيز بقوش
٥٣٦- الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون ولورانس هاريزون	شوقي جلال
٥٣٧- للحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالغفار مكاوي
٥٣٨- النفس والآخر في قصص يوسف الشاروني	كيت دانيلر	محمد الحديدي
٥٣٩- خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحي
٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية	السير روناك ستورس	رءوف عباس
٥٤١- هي تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢- قصص مختارة من الأدب اليوناني الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣- أقدم لك: السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤- أقدم لك: ميلاني كلاين	روبرت هنشل وآخرون	حمدي الجابري
٥٤٥- يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦- ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق علي منصور
٥٤٧- أقدم لك: بارت	فيليب تودي وآن كورس	جمال الجزيري
٥٤٨- أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	حمدي الجابري
٥٤٩- أقدم لك: علم العلامات	بول كوبلي وليتاجانز	جمال الجزيري
٥٥٠- أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وبيرو	حمدي الجابري
٥٥١- الموسيقى والعولمة	سايمون ماندي	سمحة الخولي
٥٥٢- قصص مثالية	ميجيل دي ثربانتس	علي عبد الرءوف البمبي
٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسي الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤- مصر في عهد محمد علي	عفاف لطفي السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادي والعشرين	أناتولي أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالي
٥٥٦- أقدم لك: چان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدي الجابري
٥٥٧- أقدم لك: الماركيز دي ساد	ستوارت هود وجراهام كرولي	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨- أقدم لك: الدراسات الثقافية	زيودين ساردار وبورين فان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩- الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجي	عبدالحي أحمد سالم
٥٦٠- صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوي
٥٦١- جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوي
٥٦٢- بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣- ورود الخريف (مسرحية)	خاثينتو بينابينتي	صبري محمدي التهامي
٥٦٤- عُش الغريب (مسرحية)	خاثينتو بينابينتي	صبري محمدي التهامي
٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦- تاريخ أوروبا في العصور الوسطى	موريس بيشوب	علي السيد علي
٥٦٧- الوطن المغتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨- الأصولي في الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩- موقع الثقافة	هومی بابا	ثائر دیب
٥٧٠- دول الخليج الفارسي	سير رويرت هاى	يوسف الشاروني
٥٧١- تاريخ النقد الإسباني المعاصر	إيميليا دى ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢- الطب في زمن الفراعنة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣- أقدم لك: فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى	جمال الجزيرى
٥٧٤- مصر القديمة في عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعي
٥٧٥- الاقتصاد السياسي للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦- فكر ثربانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشرى محمد
٥٧٧- مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	محمد قدرى عمارة
٥٧٨- الجماليات عند كيتس وهنت	أيومى ميزوكوشى	محمد إبراهيم وعصام عبد الروف
٥٧٩- أقدم لك: تشومسكى	چون ماهر وچودى جرونز	محيى الدين مزيد
٥٨٠- دائرة المعارف الدولية (مج١)	چون فيزر وبول سيترجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٥٨١- الحمقى يموتون (رواية)	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢- مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣- الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤- سفر (رواية)	محمود دولت آبادى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥- الأمير احتجاب (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦- السينما العربية والأفريقية	ليزبيث مالكموس وروى أرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧- تاريخ تطور الفكر الصينى	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزيز حمدى
٥٨٨- أمنحوتپ الثالث	أنييس كابرول	ماهر جويجاتى
٥٨٩- تمبكت العجيبة	فيلكس ديبوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠- أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدى عبدالله
٥٩١- الشاعر والمفكر	هوراتيوس	على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢- الثورة المصرية (جـ١)	محمد صبرى السوربونى	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣- قصائد ساحرة	بول ڤاليرى	بكر الحلو
٥٩٤- القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥- الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ٢)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٥٩٦- الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧- مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨- مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩- فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود علاوى
٦٠٠- الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١- النسوية والمواطنة	ريان ڤوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلى
٦٠٢- ليوتار:نحو فلسفة ما بعد حداثية	چيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣- النقد الثقافى	آرثر أيزابرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤- الكوارث الطبيعية (مج١)	باتريك ل. آبوت	توفيق على منصور
٦٠٥- مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكى (الصغير)	مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦- قصة البردى اليونانى فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى

العنوان	المؤلف	المترجم
٦٠٧- قلب الجزيرة العربية (جـ١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨- قلب الجزيرة العربية (جـ٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩- الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠- العمارة المدجنة	رفائيل لويث جوثمان	على إبراهيم منوفى
٦١١- النقد والأيديولوچية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢- رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣- السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤- بيت الأقصر الكبير(رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥- عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦- أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧- الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨- نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩- مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠- السلام الصليبى	توماش ماستناك	بشير السباعى
٦٢١- رباعيات الخيام (ميراث الترجمة)	عمر الخيام	محمد السباعى
٦٢٢- أشعار من عالم اسمه الصين	أى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى
٦٢٣- نوادر جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤- شعر المرأة الأفريقية	نخبة	غادة الحلوانى
٦٢٥- الجرح السرى	چان چينيه	محمد برادة
٦٢٦- مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧- حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨- أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩- قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسى
٦٣٠- سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١- مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢- المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣- الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤- مكتبة الإسكندرية	روى ماكلويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥- التثبيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦- حج يولندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧- مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعى
٦٣٨- الديمقراطية والشعر	روبرت بن وارين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩- فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠- ألكسياد	الأميرة أنّاكومنينا	حسن حبشى
٦٤١- برتراند رسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢- أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر وبورين فان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣- سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدريابادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤- العلوم عند المسلمين	هوارد د. تيرنر	فتح الله الشيخ

٦٤٥-	السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	تشارلز كجلي ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سيهر ذبيح	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	چون نينيه	فتحى العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	چى دى موباسان	سحر يوسف
٦٥٠-	الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روچر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	ديليسبس الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢-	آلهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطغاة (مسرحية)	إيريش كستنر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥-	أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان)	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستاوى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا أرينال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبداللطيف عبدالحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢-	رحلة إلى الجذور	داسو سالديبار	صبرى التهامى
٦٦٣-	امرأة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان وإنا راى هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	ولفجانج اتش كليمن	جمال عبد الناصر ومدحت الجيار وجمال جاد الرب
٦٦٧-	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألفن جولدنر	على ليلة
٦٦٨-	ثقافات العولمة	فريدريك چيمسون وماساو ميوشى	ليلى الجبالى
٦٦٩-	ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠-	أشعار جوستاف أدولفو	جوستاف أدولفو بكر	ماهر البطوطى
٦٧١-	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	چيمس بولدوين	على عبدالأمير صالح
٦٧٢-	مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال	نخبة	إبتهال سالم
٦٧٣-	ضرب الكليم (شعر)	محمد إقبال	جلال الحفناوى
٦٧٤-	ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥-	أثينا السوداء (جـ٢، مج١)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦-	أثينا السوداء (جـ٢، مج٢)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج١)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩-	مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	وليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠-	المدينة الفاضلة (ميراث الترجمة)	كارل ل. بيكر	محمد شفيق غربال
٦٨١-	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى
٦٨٢-	نجوم حظر التجوال الجديد (رواية)	بن أوكرى	صبرى محمد حسن

٦٨٣-	سكين واحد لكل رجل (رواية)	تى. م. ألوكو	صبرى محمد حسن
٦٨٤-	الأعمال القصصية الكاملة (أنا كندا) (جـ١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٥-	الأعمال القصصية الكاملة (الصحراء) (جـ٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٦-	امرأة محارية (رواية)	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق
٦٨٧-	محبوبة (رواية)	فتانة حاج سيد جوادى	ماجدة العنانى
٦٨٨-	الانفجارات الثلاثة العظمى	فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحى
٦٨٩-	الملف (مسرحية)	تادويش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح
٦٩٠-	محاكم التفتيش فى فرنسا	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩١-	ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩٢-	أقدم لك: الوجودية	ريتشارد أبيجانسى وأوسكار زاريت	حمدى الجابرى
٦٩٣-	أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة)	حاييم برشيت وآخرون	جمال الجزيرى
٦٩٤-	أقدم لك: دريدا	چيف كولينز وبيل مايبلين	حمدى الجابرى
٦٩٥-	أقدم لك: رسل	ديف روبنسون وچودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٦-	أقدم لك: روسو	ديف روبنسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٧-	أقدم لك: أرسطو	روبرت ودفين وچودى جروفس	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٨-	أقدم لك: عصر التنوير	ليود سبنسر وأندرزيجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٩-	أقدم لك: التحليل النفسى	إيڤان وارد وأوسكار زارايت	جمال الجزيرى
٧٠٠-	الكاتب وواقعه	ماريو بارجاس يوسا	بسمة عبدالرحمن
٧٠١-	الذاكرة والحداثة	وليم رود ڤيڤيان	منى البرنس
٧٠٢-	مدونة جوستنيان فى الفقه الرومانى (ميراث الترجمة)	چوستينيان	عبد العزيز فهمى
٧٠٣-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٢)	إدوارد جرانڤيل براون	أمين الشواربى
٧٠٤-	فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومى	محمد علاء الدين منصور وآخرون
٧٠٥-	فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالى	عبدالحميد مدكور
٧٠٦-	الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	چونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧-	أقدم لك: ڤالتر بنيامين	هوارد كاليجل وآخرون	وفاء عبدالقادر
٧٠٨-	فراعنة من؟	دونالد مالكولم ريد	رءوف عباس
٧٠٩-	معنى الحياة	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠-	الأطفال والتكنولوچيا والثقافة	إيان هاتشباى وچوموران - إليس	دعاء محمد الخطيب
٧١١-	درة التاج	ميرزا محمد هادى رسوا	هناء عبد الفتاح
٧١٢-	الإلياذة (جـ١) (ميراث الترجمة)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٣-	الإلياذة (جـ٢) (ميراث الترجمة)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٤-	حديث القلوب (ميراث الترجمة)	لامنيه	حنا صاوه
٧١٥-	سر تقدم الإنكليز السكسونيين (ميراث الترجمة)	إدمون ديمولان	أحمد فتحى زغلول
٧١٦-	جامعة كل المعارف (جـ٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧-	جامعة كل المعارف (جـ٣)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨-	جامعة كل المعارف (جـ٥)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩-	مسرح الأطفال: فلسفة وطريقة	م. جولدبرج	جميلة كامل
٧٢٠-	مداخل إلى البحث فى تعلم اللغة الثانية	دونام چونسون	على شعبان وأحمد الخطيب

٧٢١-	فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبد الغنى
٧٢٢-	الصفيحة وقصص أخرى	بشار كمال	الصفصافى أحمد القطورى
٧٢٣-	تحديات ما بعد الصهيونية	إفرايم نيمنى	أحمد ثابت
٧٢٤-	اليسار الفرويدى	بول روبنسون	عبده الريس
٧٢٥-	الاضطراب النفسى	چون فيتكس	مى مقلد
٧٢٦-	الموريسكيون فى المغرب	غييرمو غوثالبيس بوستو	مروة محمد إبراهيم
٧٢٧-	حلم البحر (رواية)	باچين	وحيد السعيد
٧٢٨-	العولمة: تدمير العمالة والنمو	موريس آليه	أميرة جمعة
٧٢٩-	الثورة الإسلامية فى إيران	صادق زيباكلام	هويدا عزت
٧٣٠-	حكايات من السهول الأفريقية	أن جاتى	عزت عامر
٧٣١-	النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف	مجموعة من المؤلفين	محمد قدرى عمارة
٧٣٢-	قصص بسيطة (رواية)	إنجو شولتسه	سمير جريس
٧٣٣-	مأساة عطيل (مسرحية)	وليم شيكسبير	محمد مصطفى بدوى
٧٣٤-	بونابرت فى الشرق الإسلامى	أحمد يوسف	أمل الصبان
٧٣٥-	فن السيرة فى العربية	مايكل كوبرسون	محمود محمد مكى
٧٣٦-	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ١)	هوارد زن	شعبان مكاوى
٧٣٧-	الكوارث الطبيعية (مج٢)	پاتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٧٣٨-	دمشق من عصر ما قبل التاريخ إلى الدولة المملوكية	چيرار دى چورچ	محمد عواد
٧٣٩-	دمشق من الإمبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر	چيرار دى چورچ	محمد عواد
٧٤٠-	خطابات السلطة	بارى هندس	مرفت ياقوت
٧٤١-	الإسلام وأزمة العصر	برنارد لويس	أحمد هيكل
٧٤٢-	أرض حارة	خوسيه لاكوادرا	رزق بهنسى
٧٤٣-	الثقافة: منظور داروينى	روبرت أونجر	شوقى جلال
٧٤٤-	ديوان الأسرار والرموز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبد الحميد
٧٤٥-	المآثر السلطانية	بيك الدنبلى	محمد أبو زيد
٧٤٦-	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج١)	چوزيف أ. شومبيتر	حسن النعيمى
٧٤٧-	الاستعارة فى لغة السينما	تريڤور وايتوك	إيمان عبد العزيز
٧٤٨-	تدمير النظام العالمى	فرانسيس بويل	سمير كريم
٧٤٩-	إيكولوچيا لغات العالم	ل.ج. كالڤيه	باتسى جمال الدين
٧٥٠-	الإلياذة	هوميروس	بإشراف: أحمد عتمان
٧٥١-	الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى	نخبة	علاء السباعى
٧٥٢-	ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف	جمال قارصلى	نمر عاروري
٧٥٣-	التنمية والقيم	إسماعيل سراج الدين وآخرون	محسن يوسف
٧٥٤-	الشرق والغرب	أنّا مارى شيمل	عبدالسلام حيدر
٧٥٥-	تاريخ الشعر الإسبانى خلال القرن العشرين	أندرو ب. دبيكى	على إبراهيم منوفى
٧٥٦-	ذات العيون الساحرة	إنريكى خارديل بونثيلا	خالد محمد عباس
٧٥٧-	تجارة مكة	پاتريشيا كرون	أمال الروبى
٧٥٨-	الإحساس بالعولمة	بروس روبنز	عاطف عبدالحميد

٧٥٩- النثر الأردى	مولوى سيد محمد	جلال الحفناوى
٧٦٠- الدين والتصور الشعبى للكون	السيد الأسود	السيد الأسود
٧٦١- جيوب مثقلة بالحجارة (رواية)	فيرچينيا وولف	فاطمة ناعوت
٧٦٢- المسلم عدوًا و صديقًا	ماريا سوليداد	عبدالعال صالح
٧٦٣- الحياة فى مصر	أنريكو بيا	نجوى عمر
٧٦٤- ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل)	غالب الدهلوى	حازم محفوظ
٧٦٥- ديوان خواجه الدهلوى (شعر تصوف)	خواجه مير درد الدهلوى	حازم محفوظ
٧٦٦- الشرق المتخيل	تييرى هنتش	غازى برو وخليل أحمد خليل
٧٦٧- الغرب المتخيل	نسيب سمير الحسينى	غازى برو
٧٦٨- حوار الثقافات	محمود فهمى حجازى	محمود فهمى حجازى
٧٦٩- أدباء أحياء	فريدريك هتمان	رندا النشار وضياء زاهر
٧٧٠- السيدة بيرفيكتا	بينيتو بيريث جالدوس	صبرى التهامى
٧٧١- السيد سيجوندو سومبرا	ريكاردو جويرالديس	صبرى التهامى
٧٧٢- بريخت ما بعد الحداثة	إليزابيث رايت	محسن مصيلحى
٧٧٣- دائرة المعارف الدولية (جـ٢)	چون فيزر وبول ستيرجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٧٧٤- الديموقراطية الأمريكية: التاريخ والمرتكزات	مجموعة من المؤلفين	حسن عبد ربه المصرى
٧٧٥- مرآة العروس	نذير أحمد الدهلوى	جلال الحفناوى
٧٧٦- منظومة مصيبت نامه (مج١)	فريد الدين العطار	محمد محمد يونس
٧٧٧- الانفجار الأعظم	چيمس إ. ليدسى	عزت عامر
٧٧٨- صفوة المديح	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى	حازم محفوظ
٧٧٩- خيوط العنكبوت وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى
٧٨٠- من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠	غلام رسول مهر	سمير عبد الحميد إبراهيم
٧٨١- الطريق إلى بكين	هدى بدران	نبيلة بدران
٧٨٢- المسرح المسكون	مارڤن كارلسون	جمال عبد المقصود
٧٨٣- العولمة والرعاية الإنسانية	ڤيك چورج وبول ويلدنج	طلعت السروجى
٧٨٤- الإساءة للطفل	ديڤيد أ. وولف	جمعة سيد يوسف
٧٨٥- تأملات عن تطور ذكاء الإنسان	كارل ساجان	سمير حنا صادق
٧٨٦- المذنبة (رواية)	مارجريت أتوود	سحر توفيق
٧٨٧- العودة من فلسطين	جوزيه بوفيه	إيناس صادق
٧٨٨- سر الأهرامات	ميروسلاف فرنر	خالد أبو اليزيد البلتاجى
٧٨٩- الانتظار (رواية)	هاچين	منى الدروبى
٧٩٠- الفرانكفونية العربية	مونيك بونتو	جيهان العيسوى
٧٩١- العطور ومعامل العطور فى مصر القديمة	محمد الشيمى	ماهر جويجاتى
٧٩٢- دراسات حول القصص القصيرة لإدريس ومحفوظ	منى ميخائيل	منى إبراهيم
٧٩٣- ثلاث رؤى للمستقبل	چون جريڤيس	رءوف وصفى
٧٩٤- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ٢)	هوارد.زن	شعبان مكاوى
٧٩٥- مختارات من الشعر الإسبانى (جـ١)	نخبة	على عبد الرءوف البمبى
٧٩٦- آفاق جديدة فى دراسة اللغة والذهن	نعوم تشومسكى	حمزة المزينى

٧٩٧- الرؤية فى ليلة معتمة (شعر)	نخبة	طلعت شاهين
٧٩٨- الإرشاد النفسى للأطفال	كاترين جيلدرد وديفيد جيلدرد	سميرة أبو الحسن
٧٩٩- سلم السنوات	أن تيلر	عبد الحميد فهمى الجمال
٨٠٠- قضايا فى علم اللغة التطبيقى	ميشيل ماكارثى	عبد الجواد توفيق
٨٠١- نحو مستقبل أفضل	تقرير دولى	بإشراف: محسن يوسف
٨٠٢- مسلمو غرناطة فى الآداب الأوروبية	ماريا سوليداد	شرين محمود الرفاعى
٨٠٣- التغيير والتنمية فى القرن العشرين	توماس باترسون	عزة الخميسى
٨٠٤- سوسيولوجيا الدين	دانيل ميرفيه-ليجيه وجان بول ويلام	درويش الحلوجى
٨٠٥- من لا عزاء لهم (رواية)	كازو إيشيجورو	طاهر البربرى
٨٠٦- الطبقة العليا المصرية	ماجدة بركة	محمود ماجد
٨٠٧- يحى حقى: تشريح مفكر مصرى	ميريام كوك	خيرى دومة
٨٠٨- الشرق الأوسط والولايات المتحدة	ديفيد دابليو ليش	أحمد محمود
٨٠٩- تاريخ الفلسفة السياسية (جـ١)	ليو شتراوس وجوزيف كروبسى	محمود سيد أحمد
٨١٠- تاريخ الفلسفة السياسية (جـ٢)	ليو شتراوس وجوزيف كروبسى	محمود سيد أحمد
٨١١- تاريخ التحليل الاقتصادى (مج٢)	جوزيف أ.شومبيتر	حسن النعيمى
٨١٢- تأمل العالم: الصورة والأسلوب فى الحياة الاجتماعية	ميشيل مافيزولى	فريد الزاهى
٨١٣- لم أخرج من ليلى (رواية)	آنى إرنو	نورا أمين
٨١٤- الحياة اليومية فى مصر الرومانية	نافتال لويس	آمال الروبى
٨١٥- فلسفة المتكلمين (مج٢)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبدالغنى
٨١٦- العدو الأمريكى	فيليب روجيه	بدر الدين عرودكى
٨١٧- مائدة أفلاطون: كلام فى الحب	أفلاطون	محمد لطفى جمعة
٨١٨- الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ١)	أندريه ريمون	ناصر أحمد وباتسى جمال الدين
٨١٩- الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ٢)	أندريه ريمون	ناصر أحمد وباتسى جمال الدين
٨٢٠- هملت (مسرحية) (ميراث الترجمة)	وليم شكسبير	طانيوس أفندى
٨٢١- هفت بيكر (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٨٢٢- فن الرباعى (شعر)	نخبة	محمد نور الدين عبد المنعم
٨٢٣- وجه أمريكا الأسود (شعر)	نخبة	أحمد شافعى
٨٢٤- لغة الدراما	دافيد برتش	ربيع مفتاح
٨٢٥- عصر النهضة فى إيطاليا (جـ١) (ميراث الترجمة)	ياكوب بوكهارت	عبد العزيز توفيق جاويد
٨٢٦- عصر النهضة فى إيطاليا (جـ٢) (ميراث الترجمة)	ياكوب بوكهارت	عبد العزيز توفيق جاويد
٨٢٧- أهل مطروح البدو والمستوطنون والذين يقضون العطلات	دونالد پ.كول وثريا تركى	محمد على فرج
٨٢٨- النظرية النسبية (ميراث الترجمة)	ألبرت أينشتين	رمسيس شحاتة
٨٢٩- مناظرة حول الإسلام والعلم	إرنست رينان وجمال الدين الأفغانى	مجدى عبد الحافظ
٨٣٠- رق العشق	حسن كريم بور	محمد علاء الدين منصور
٨٣١- تطور علم الطبيعة (ميراث الترجمة)	ألبرت أينشتين وليوبولد إنفلد	محمد النادى وعطية عاشور
٨٣٢- تاريخ التحليل الاقتصادى (جـ٣)	جوزيف أ.شومبيتر	حسن النعيمى
٨٣٣- الفلسفة الألمانية	فرنر شميدرس	محسن الدمرداش
٨٣٤- كنز الشعر	ذبيح الله صفا	محمد علاء الدين منصور

٨٣٥-	تشيخوف: حياة فى صور	بيتر أوربان	علاء عزمى
٨٣٦-	بين الإسلام والغرب	مرثيدس غارثيا	ممدوح البستاوى
٨٣٧-	عناكب فى المصيدة	ناتاليا فيكو	على فهمى عبدالسلام
٨٣٨-	فى تفسير مذهب بوش ومقالات أخرى	نعوم تشومسكى	لبنى صبرى
٨٣٩-	أقدم لك: النظرية النقدية	ستيوارت سين وبورين ڤان لون	جمال الجزيرى
٨٤٠-	الخواتم الثلاثة	جوتهولد ليسينج	فوزية حسن
٨٤١-	هملت: أمير الدانمارك	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٨٤٢-	منظومة مصيبت نامه (مج٢)	فريد الدين العطار	محمد محمد يونس
٨٤٣-	من روائع القصيد الفارسى	نخبة	محمد علاء الدين منصور
٨٤٤-	دراسات فى الفقر والعولمة	كريمة كريم	سمير كريم
٨٤٥-	غياب السلام	نيكولاس جويات	طلعت الشايب
٨٤٦-	الطبيعة البشرية	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٨٤٧-	الحياة بعد الرأسمالية	مايكل ألبرت	أحمد محمود
٨٤٨-	تاريخ الدولة العربية (ميراث الترجمة)	يوليوس فلهاوزن	عبد الهادى أبو ريدة
٨٤٩-	سونيتات شكسبير	وليم شكسبير	بدر توفيق
٨٥٠-	الخيال، الأسلوب، الحداثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
٨٥١-	الطب التجريبى (ميراث الترجمة)	كلود برنار	يوسف مراد
٨٥٢-	العلم والحقيقة	ريتشارد دوكنز	مصطفى إبراهيم فهمى
٨٥٣-	العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج١)	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٨٥٤-	العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج٢)	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٨٥٥-	فهم الاستعارة فى الأدب	چيرارد ستيم	محمد أحمد حمد
٨٥٦-	القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى	فرانثيسكو ماركيث بانو بيانويا	عائشة سويلم
٨٥٧-	نادچا (رواية)	أندريه بريتون	كامل عويد العامرى
٨٥٨-	جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية	ثيو هرمانز	بيومى قنديل
٨٥٩-	السياسة فى الشرق القديم	إيف شيمل	مصطفى ماهر
٨٦٠-	مصر وأوروبا	ڤان بملن	عادل صبحى تكلا
٨٦١-	الإسلام والمسلمون فى أمريكا	چين سميث	محمد الخولى
٨٦٢-	ببغاء الكاكادو	أرتور شنيتسلر	محسن الدمرداش
٨٦٣-	لقاء بالشعراء	على أكبر دلفى	محمد علاء الدين منصور
٨٦٤-	أوراق فلسطينية	دورين إنجرامز	عبد الرحيم الرفاعى
٨٦٥-	فكرة الثقافة	تيرى إيجلتون	شوقى جلال
٨٦٦-	رسائل خمس فى الآفاق والأنفس	مجموعة من المؤلفين	محمد علاء الدين منصور
٨٦٧-	المهمة الاستوائية (رواية)	ديڤيد مايلو	صبرى محمد حسن
٨٦٨-	الشعر الفارسى المعاصر	ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى	محمد علاء الدين منصور
٨٦٩-	تطور الثقافة	روبن دونبار وآخرون	شوقى جلال
٨٧٠-	عشر مسرحيات (جـ١)	نخبة	حمادة إبراهيم
٨٧١-	عشر مسرحيات (جـ٢)	نخبة	حمادة إبراهيم
٨٧٢-	كتاب الطاو	لاوتسو	محسن فرجانى

-٨٧٣	معلمون لمدارس المستقبل	تقرير صادر عن اليونسكو	بهاء شاهين
-٨٧٤	النهر الخالد (مج١)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
-٨٧٥	النهر الخالد (مج٢)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
-٨٧٦	دراسات فى الموسيقى الشرقية (جـ١)	هنرى جورج فارمر	أمانى المنياوى
-٨٧٧	أدب الجدل والدفاع فى العربية	موريتس شتينشنيدر	صلاح محجوب
-٨٧٨	ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ١)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
-٨٧٩	ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
-٨٨٠	الواحات المفقودة	أحمد حسنين بك	عبد الرحمن حجازى وأمير نبيه
-٨٨١	المستنيرون : خدمة وخيانة	جلال آل أحمد	سلوى عباس
-٨٨٢	أغانى شيراز (جـ١) (ميراث الترجمة)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
-٨٨٣	أغانى شيراز (جـ٢) (ميراث الترجمة)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
-٨٨٤	تعلم الأطفال الصغار	باربرا تيزار ومارتن هيوز	محمد رشدى سالم
-٨٨٥	روح الإرهاب	چان بودريار	بدر عرودكى
-٨٨٦	الترجمة والإمبراطورية	دوجلاس روبنسون	ثائر ديب
-٨٨٧	غزليات سعدى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
-٨٨٨	أزهار مسلك الليل (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت
-٨٨٩	سارتورس (ميراث الترجمة)	وليم فوكنر	ميخائيل رومان
-٨٩٠	منتخبات أشعار فراغي	مخدومقلي فراغي	الصفصافى أحمد القطورى
-٨٩١	مفاوضات مع الموتى	مارجريت آتوود	عزة مازن
-٨٩٢	تاريخ المسيحية الشرقية	عزيز سوريال عطية	إسحاق عبيد
-٨٩٣	عبادة الإنسان الحر	برتراند راسل	محمد قدرى عمارة
-٨٩٤	الطريق إلى مكة	محمد أسد	رفعت السيد على
-٨٩٥	وادى الفوضى (رواية)	فريدريش دورينمات	يسرى خميس
-٨٩٦	شعر الضفاف الأخرى	نخبة	زين العابدين فؤاد
-٨٩٧	اختراق الجزيرة العربية	ديفيد چورج هوجارث	صبرى محمد حسن
-٨٩٨	الإسلام والعلم	برويز أمير على	محمود خيال
-٨٩٩	الدبلوماسية الفاعلة	بيتر مارشال	أحمد مختار الجمال
-٩٠٠	تيارات نقدية محدثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
-٩٠١	مختارات من شعر لى جاو شينج	لى جاو شينج	عبد العزيز حمدى
-٩٠٢	آلهة مصر القديمة وأساطيرها	روبرت أرنولد	مروة الفقى
-٩٠٣	أفلام ومناهج (مج١)	بيل نيكولز	حسين بيومى
-٩٠٤	أفلام ومناهج (مج٢)	بيل نيكولز	حسين بيومى
-٩٠٥	تراث الهند	ج. ت. جارات	جلال السعيد الحفناوى
-٩٠٦	أسس الحوار فى القرآن	هيربرت بوسه	أحمد هويدى
-٩٠٧	أرثر.. متعة الحياة (رواية)	فرانسواز چيرو	فاطمة خليل
-٩٠٨	الحلقة النقدية	ديفيد كوزنز هوى	خالدة حامد
-٩٠٩	الفنون والآداب تحت ضغط العولمة	چوويست سمايرز	طلعت الشايب
-٩١٠	بروميثيوس بلا قيود	دافيد س. ليندس	مى رفعت سلطان

٩١١- غبار النجوم	جون جريبين	عزت عامر
٩١٢- ترجمات يحيى حقى (جـ١) (ميراث الترجمة)	روايات مختارة	يحيى حقى
٩١٣- ترجمات يحيى حقى (جـ٢) (ميراث الترجمة)	مسرحيات مختارة	يحيى حقى
٩١٤- ترجمات يحيى حقى (جـ٣) (ميراث الترجمة)	ديزموند ستيوارت	يحيى حقى
٩١٥- المرأة فى أثينا: الواقع والقانون	روجر جست	منيرة كروان
٩١٦- الجدلية الاجتماعية	أنور عبد الملك	سامية الجندى وعبدالعظيم حماد
٩١٧- موسوعة كمبريدج (جـ١)	نخبة	إشراف: أحمد عتمان
٩١٨- موسوعة كمبريدج (جـ٤)	نخبة	إشراف: فاطمة موسى
٩١٩- موسوعة كمبريدج (جـ٩)	نخبة	إشراف: رضوى عاشور
٩٢٠- خليل جبران: حياته وعالمه	جين جبران و خليل جبران	فاطمة قنديل
٩٢١- لله الأمر (رواية)	أحمدو كوروما	ثريا إقبال
٩٢٢- الموريسكيون فى إسبانيا وفى المنفى	ميكيل دى إيبالثا	جمال عبد الرحمن
٩٢٣- ملحمة حرب الاستقلال (شعر)	ناظم حكمت	محمد حرب
٩٢٤- حتشبسوت: عظمة وسحر وغموض	كريستيان دى روش نوبلكور	فاطمة عبد الله
٩٢٥- رمسيس الثانى: فرعون المعجزات	كريستيان دى روش نوبلكور	فاطمة عبد الله
٩٢٦- ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ٢، مجـ١)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٩٢٧- ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٩٢٨- سجون الضوء	كيتى فرجسون	عزت عامر
٩٢٩- نشأة الإنسان (مجـ١)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
٩٣٠- نشأة الإنسان (مجـ٢)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
٩٣١- نشأة الإنسان (مجـ٣)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
٩٣٢- حدائق السحر فى دقائق الشعر (ميراث الترجمة)	رشيدالدين العمرى	إبراهيم الشواربى
٩٣٣- اللاعقلانية الشعرية	كارلوس بوسونيو	على منوفى
٩٣٤- محنة الكاتب الأفريقى	تشارلز لارسون	طلعت الشايب
٩٣٥- تاريخ الفن الألمانى	فولكر جيبهارت	علا عادل
٩٣٦- بيولوجيا الجحيم	إد ريجيس	أحمد فوزى عبد الحميد
٩٣٧- هيا نحكى (قصص أطفال)	أحمد ندالو	عبدالحى سالم
٩٣٨- الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر	بيير بورديو	سعيد العليمى
٩٣٩- سجن العقل	ستيفن چونسون	أحمد مستجير
٩٤٠- اليابان الحديثة: قضايا وآراء	مجموعة مقالات	علاء على زين العابدين
٩٤١- الجماليات لم يولدن بعد	أى كوينى أرماه	صبرى محمد حسن
٩٤٢- القرن الجديد	إريك هوبسبوم	وجيه سمعان عبد المسيح
٩٤٣- لقاء فى الظلام	مختارات من القصص الأفريقية	محمد عبد الواحد
٩٤٤- الكونترابـاص	پاتريك زوسكيند	سمير جريس
٩٤٥- أحلام يقظة جوال منفرد (ميراث الترجمة)	جان جاك روسو	ثريا توفيق
٩٤٦- الزار ومظاهره المسرحية فى إثيوبيا	ميشيل ليريس	محمد مهدى قناوى
٩٤٧- ماوراء المعنى والحقيقة	برتراند راسل	محمد قدرى عمارة
٩٤٨- أفريقيا منذ عام ١٨٠٠	رونالد أوليفر وأنتونى أتمور	فريد جورج بودى

٩٤٩- مقبرة الصدأ	أندريه فيش	نافع معلا
٩٥٠- فى علم الكتابة	جاك ديريدا	منى طلبة وأنور مغيث
٩٥١- الاتهام (رواية)	فريدريش دورينمات	عماد حسن بكر
٩٥٢- العبد ومسرحيات أخرى	أميرى بركة	نعيمة عبد الجواد
٩٥٣- مختارات من الشعر الإسبانى (جـ٢)	نخبة من الشعراء	على عبد الروف البمبى
٩٥٤- الأصول الاجتماعية للسياسة التوسعية فى عهد محمد على	فرد لوسون	عنان الشهاوى
٩٥٥- الطب والأطباء	سيلفيا شيفولو	ماجدة أباظة
٩٥٦- نعم، ليست لدينا نيوترونات	أ. ك. ديوتى	سمير حنا صادق
٩٥٧- الحركات الاجتماعية: (١٧٦٨-٢٠٠٤)	تشارلز تلى	ربيع وهبة
٩٥٨- أصوات على هامش الحرب	مريام كوك	صلاح حزين
٩٥٩- المورسكيون فى الفكر التاريخى	ميغيل أنخيل بونيس	وسام محمد جزر
٩٦٠- محمد على الكبير	الأمير عثمان إبراهيم وكارولين وعلى كورخان	هدى كشرود
٩٦١- شعر الرعاة (ميراث الترجمة)	مختارات من الأدب اليونانى	محمد صقر خفاجة
٩٦٢- مدخل إلى الفلسفة	وليام جيمس إيرل	عادل مصطفى
٩٦٣- منتخبات شعرية	حسن رضا خان الهندى	فاطمة سيد عبد المجيد
٩٦٤- أصول التطرف	كيمبرلى بليكر	هبة رءوف وتامر عبد الوهاب
٩٦٥- روح مصر القديمة	أنا رويز	إكرام يوسف
٩٦٦- ما وراء الطبيعة فى إيران (ميراث الترجمة)	محمد إقبال	حسين مجيب المصرى
٩٦٧- فن الحرب (مجـ ١)	سون تزى	هشام المالكى
٩٦٨- عالم الخوارق	ج. كوير	كمال الدين حسين
٩٦٩- التليفزيون خطر على الديمقراطية	كارل بوير وچون كوندرى	مجدى عبد الحافظ
٩٧٠- ربما فى حلب ذات يوم وقصص أخرى	نخبة	أحمد الشيمى
٩٧١- الأدب الفارسى القديم (ميراث الترجمة)	پاول هورن	حسين مجيب المصرى
٩٧٢- الإسهامات الإيطالية فى عهد محمد على باشا	مقالات مختارة	عماد البغدادى
٩٧٣- تطور فن المعادن الإسلامى	أولكر أرغين صوى	الصفصافى أحمد القطورى
٩٧٤- فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام	مجدى عبد الحافظ	هدى كشرود
٩٧٥- وقائع انتحار موظف عمومى	مايكل بيرس	حسن عبد ربه المصرى
٩٧٦- تفهم ذهنية مدمن المُسكرات	أرنولد لودڤيج	صبرى محمد حسن
٩٧٧- التعبير عن الانفعالات فى الإنسان والحيوانات	تشارلس داروين	مجدى المليجى
٩٧٨- الإسلام خواطر وسوانح (ميراث الترجمة)	الكونت هنرى دى كاسترى	أحمد فتحى زغلول باشا
٩٧٩- الأدب والالتزام من باسكال إلى سارتر	بونوا دونى	محمد برادة
٩٨٠- الكلمات المفاتيح	رايموند ويليامز	نعيمان عثمان
٩٨١- الكلمة للبنت	فيرنانديث موراتين	السيد عبد المنعم محمود
٩٨٢- اللغة والإنترنت	ديڤيد كريستال	أحمد شفيق الخطيب
٩٨٣- روح الاجتماع (ميراث الترجمة)	چوستاف لوبون	أحمد فتحى زغلول باشا
٩٨٤- التلفزيون ونمو الطفل	چوديت ڤان إفرا	عز الدين جميل عطية
٩٨٥- طيبة ونشأة إمبراطورية	كلير لالويت	ماهر جويجاتى
٩٨٦- ... وفيتنام و...	إريش فريد	يسرى خميس
٩٨٧- مشروع السلام الدائم (ميراث الترجمة)	إيمانويل كانط	عثمان أمين

٩٨٨-	أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ٢)	نخبة	عبد الرحمن الخميسى
٩٨٩-	الصوتيات واللغة الفارسية	يد الله ثمرة	حمدى إبراهيم حسن
٩٩٠-	الصوفيون	إدريس شاه	بيومى قنديل
٩٩١-	الإنسانيون الجدد: العلم عند الحافة	جون بروكمان	مصطفى إبراهيم فهمى
٩٩٢-	بلزونى فى مصر	جيوفانى بلزونى	علاء الدين عبد الرحمن
٩٩٣-	مصر أصل الشجرة (جـ١)	سيمسون ناجوفيتز	أحمد محمود
٩٩٤-	مصر أصل الشجرة (جـ٢)	سيمسون ناجوفيتز	أحمد محمود
٩٩٥-	حواديت الأخوين جريم (مجـ١)	الأخوين جريم	منى الخميسى
٩٩٦-	راحة الصدور وآية السرور (ميراث الترجمة)	محمد بن على بن سليمان الراوندى	إبراهيم الشواربى وعبدالنعيم حسنين وفؤاد الصياد
٩٩٧-	المرجع فى علم نفس الإبداع	روبرت ج. ستيرنبرج	محمد نجيب وآخرون
٩٩٨-	ما بعد الليبرالية	جون جراى	أحمد محمود

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢٣٧٨٣/ ٢٠٠٥